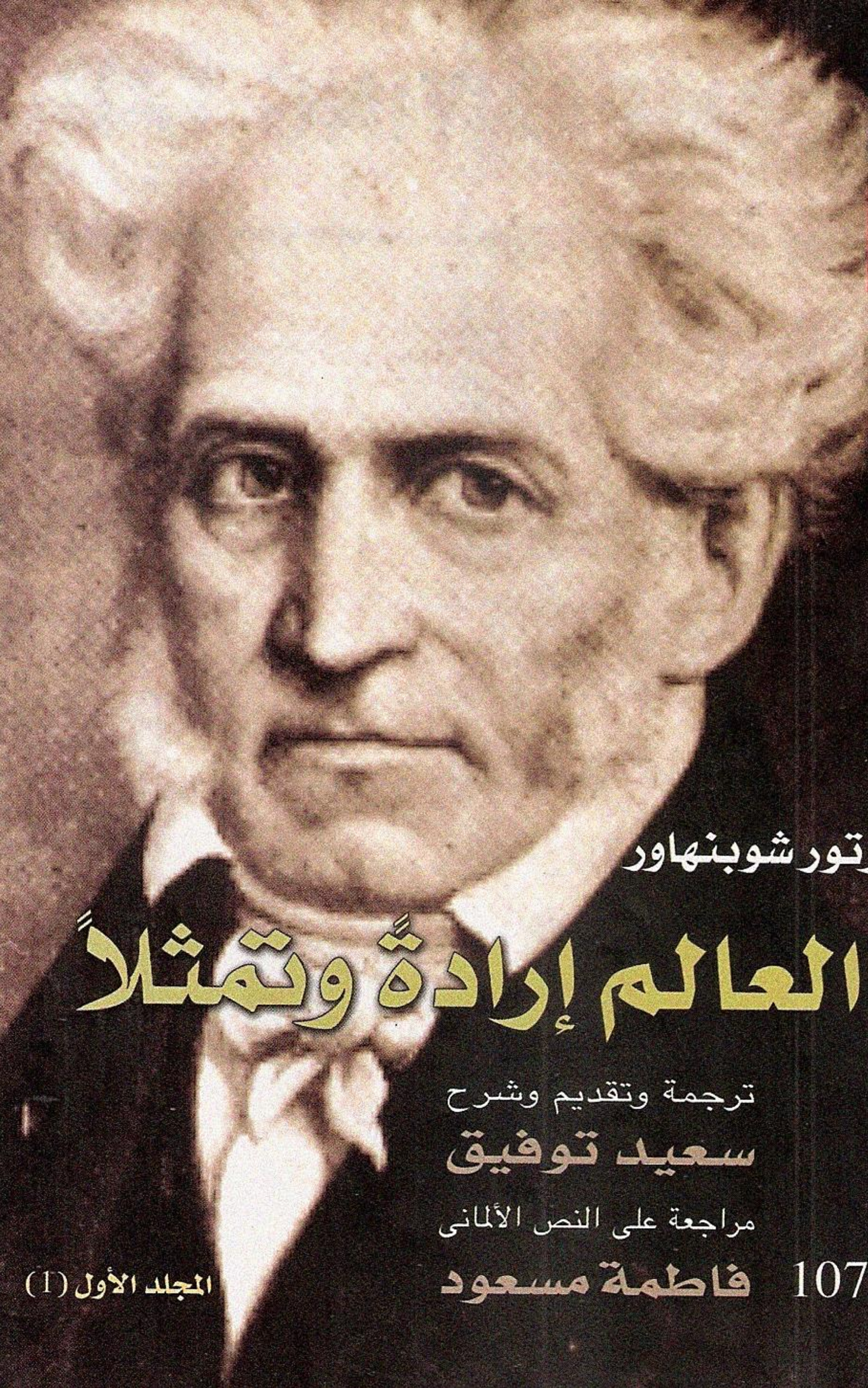


المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

آرتور شوبنهاور

العالم إرادةً وتمثلاً

ترجمة وتقديم وشرح

سعيد توفيق

مراجعة على النص الألماني

فاطمة مسعود

1075

المجلد الأول (1)

العالم إرادة وتمثلاً

(المجلد الأول)

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٠٧٥
- العالم إرادةً وتمثلاً (مج ١)
- آرتور شوبنهاور
- سعيد توفيق
- فاطمة مسعود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٦

هذه ترجمة كتاب:

Die Welt als Wille und Vorstellung
(The World as Will and Representation)
By : Arthur Schopenhauer

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya St Opera House, El Gezira, Cairo
Tel.: **7352396** Fax: **7358084**

العالم إرادة وتمثلاً

(لمجلد الأول)

تأليف : آرتور شوبنهاور

ترجمة وتقديم وشرح: سعيد توفيق

مراجعة على النص الألمانى: فاطمة مسعود

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٦

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

شوبنهاور ، آرتور ، ١٧٨٨ - ١٨٦٠
العالم إرادةً وتمثلاً ، تأليف آرتور شوبنهاور ، ترجمة وتقديم وشرح سعيد توفيق ، مراجعة على النص الألمانى فاطمة مسعود
ط ١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٦
مج ١ ، ٢٩٦ ص ، ٢٤ سم، المشروع القومى للترجمة
١ - الإدارة (فلسفة) ٢ - الفلسفة الغربية
(أ) توفيق ، سعيد (مترجم ومقدم وشارح)
(ب) مسعود ، فاطمة (مراجع)
(جـ) العنوان ١٢٣

رقم الإيداع ٢٣٠٥٩ / ٢٠٠٦
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977- 437-110-0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

منذ أكثر من ربع قرن ، كنت أتمنى ترجمة هذا الكتاب الرئيس لشوبنهاور، الذى يعد من الأعمال الخالدة فى تاريخ الفلسفة. كنت آنذاك أعد رسالتى للماجستير عن ***ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور***، فوقعت عندئذ تحت تأثيره الذى لم أتخلص منه إلى يومنا هذا. فقد تقلبت بين مذاهب الفلاسفة، وتأثرت بكثير منهم بدرجات متفاوتة، ولكن ظل شوبنهاور أحد القلائل الذين تركوا بصمة عميقة فى عقلى وروحى؛ ومن ثم فى رؤيتى للعالم وللناس. وأين أنا من الفيلسوف العظيم نيتشه Nietzsche الذى صرح (فى مقاله *"شوبنهاور كمُعلِّم"*) بأنه ما إن قرأ هذا الكتاب الذى بين أيدينا، حتى شعر بالدوار العقلى الذى لازمه تسع سنوات، وجعل صورة العالم تتبدل أمام ناظريه[1]. كما أن الشاعر العظيم جوته Goethe كان أول من التفت إلى أهمية هذا الكتاب الذى أبدعه الفيلسوف الشاب، وإن لم يلتفت إليه القارئ العام ولم يجد تقديرًا فى الوسط الأكاديمى أو اعترافًا من أساتذة الفلسفة آنذاك؛ حتى إن الكتاب قد بيع كأوراق مهملة! ولعل هذا أحد أسباب نقمة شوبنهاور على عصره، وخاصة على فلاسفة وأساتذة الفلسفة فى ذلك العصر!

غير أنني ما إن شرعت فى ترجمة هذا العمل الضخم، حتى أدركت مدى الصعوبات التى تكتنف هذه الترجمة، على الرغم من معرفتى الوثيقة بفلسفة شوبنهاور، وبهذا الكتاب نفسه فى سائر تفاصيله، بحكم معايشتى لتلك الفلسفة طيلة خمس سنوات أثناء دراستى للماجستير، فقد وجدت الترجمة هنا شيئًا آخر؛

(1) See: Nietzsche, ***Schopenhauer as Educator***, trans. J.W.Hillesheim and M.R.Simpson (Indiana: Regnery Gateway, 1965), p. 13f.

لأن النص هنا ليس مجرد نص فلسفى، وإنما هو نص فلسفى فى قالب أدبى بليغ؛ ذلك لأن لغة شوبنهاور لغة شديدة الخصوصية مليئة بالتصوير والتشخيص، والأساليب البلاغية المتنوعة، والجمل الطويلة التى تستغرق الواحدة منها أحيانًا نصف صفحة. كما أن الفكرة المركزية الواحدة تتفرع دائمًا إلى أفكار فرعية عديدة قبل أن ترتد من جديد إلى نقطة البداية التى انطلقت منها، وكأننا إزاء عمل سيمفونى مركب تنطلق كل حركة من حركاته فى دروب وتحولات واسعة قبل أن ترتد إلى القرار الذى بدأت منه. وفضلاً عن ذلك، فإن النص الذى بين أيدينا حافل بمصطلحات علمية وباقتباسات فلسفية وأدبية شعرية من نصوص بلغات عديدة، وخاصة اللاتينية واليونانية. ولا شك أن كل هذا يجعل ترجمة هذا النص شاقة عسيرة، فضلاً عن أنه يجعل فهمه شاقًا بوجه خاص على القارئ المعاصر الذى هو بالتأكيد أقل صبرًا وقدرةً على فهم مثل هذا النص الفلسفى من القارئ الموجود فى عصر شوبنهاور نفسه. كل هذا جعلنى أضيق أحيانًا بترجمة هذا النص الذى كان له أعظم تأثير فى نفسى، فكنت أشفق على نفسى مثلما أشفق على القارئ منه. ولهذا، فإننى لم أجد شيئًا أعزى به نفسى ؛ كى أقوى على مواصلة ترجمة هذا العمل، سوى ما قاله لى يومًا أحد أصدقائى المخلصين ناصحًا إيَّاى بأن أعتبر ذلك الجهد المضنى طريقًا إلى الجنة! كما أننى لا أجد شيئًا أعزى به القارئ الجاد سوى أن أذكره بالصبر؛ لأنه كلما مضى فى قراءة الكتاب سيجد أن موضوعه يزداد تشويقًا بالتدريج؛ حيث إن أفكاره الجافة فى بدايته سوف تذوب تدريجيًا فى نسيج فكرته الرئيسة أو مذهبه فى إرادة الحياة. كما أننى لا أجد ما أنصح به القارئ بعد ذلك سوى أن أكرر نصيحة شوبنهاور نفسه : بأن يقرأ الكتاب مرتين، وأن يقرأه فى المرة الثانية بصبر جميل.

ولا شك أنه كان من الأسهل علىَّ أن أترجم لشوبنهاور كتابًا آخر لا يقل ضخامة، مثل: *الحواشى والبواقى* ***Parerga and Paralipomena*** ، أو شيئًا من مقالاته الشهيرة الرائجة التى عمد إليها المترجمون فنقلوها إلى كثير من اللغات الأجنبية فى "مختارات من كتابات شوبنهاور"، من قبيل: مقالاته القصيرة

والمطولة الواردة فى هذا الكتاب عن النساء أو الحب أو السعادة ، أو حكمة الحياة! ومن المؤكد أن مثل هذه المقالات يمكن أن تلقى إقبالاً واسعًا من جمهور القــراء، خاصة أنها مكتوبة بلغة سهلة أكثر تشويقًا، تنأى عن منهجية البحــث الأكــاديمى ولغته واصطلاحاته المعقدة. وهذا هو ما حدث بالفعل فى نهاية حيــاة شــوبنهاور وكان مثار سخريته اللاذعة؛ إذ إن كتاب *الحواشى والبواقى*- كما هو واضح مــن عنوانه- لم يكن سوى تعليق على مجمل فلسفته الواردة بهذا الكتاب الذى نحن فــى رحابه الآن، وكل ما فى الأمر أن هذا التعليق أسقط التفاصيل المعقدة الواردة فــى متن هذا الكتاب، وفصَّل القول فيما يمكن أن يعين على فهم ما استغلق منــه علــى الأذهان. ولذلك، فقد لاقى كتاب *الحواشى والبواقى* استحساناً إلى حد الهوس مــن جانب القارئ العام الذى لم يُقبِل بحماس على كتاب شوبنهاور الرئيس إلا بعــد أن تعرَّف على كتاب *الحواشى* حينما ظهر فى أواخر حياة شــوبنهاور ســنة 1851، وهذا ما سخر منه شوبنهاور بقوله: "بعدما عاش المرء طيلة حياته فــى صِــمت، جاءوا فى النهاية بالطبول والأبواق"! ونحن لا نريد أن نكرر تلك الغلطة القديمــة؛ فنتشبث بالفرع ناسين الأصل الذى منه انبثــق، ومتناســين أن معرفــة الأصــول والجذور تتطلب دائمًا شيئًا من الصبر والمعاناة. وبهذه الروح ينبغى أن نستقبل هذا الكتاب.

***

ولا أريد أن أقدم هنا دراسة أكاديمية متقعِّرة عن فلسفة شوبنهاور، وإنما أريد فقط أن أقدم للقارئ ما يمكن أن يعينه على فهم الــنص ومعايــشته. ولا شــك أن معايشة النص تقتضى أولاً حسن فهمه أو تفهمه؛ لأن الناس دائمًا أعداء مــاجهلوا. والفهم يقتضى دائمًا أن نستبعد أولاً الآراء الشائعة والمعتقدات التعميمية المبتذلة .

ولعل أول ما ينبغى استبعاده هو ذلك الربط الشائع فى العديد مــن الكتابــات السطحية بين حياة شوبنهاور وفلسفته، كما لو كانت فلــسفته مجــرد انعكــاس

لحياته الشخصية. وليس هذا بصحيح تمامًا، فلا شك في أن حياتنا وتجاربنا الشخصية تؤثر في رؤيتنا للعالم وللحياة، ولكن لا شك أيضًا في أن رؤيتنا للعالم وللحياة تتشكل من خلال تأملاتنا لتلك التجارب والخبرات التي نمر بها. والحقيقة أن شيوع تلك الآراء التي تربط بين حياة شوبنهاور وفلسفته؛ يرجع في المقام الأول إلى غرابة حياته وفلسفته:

أما غرابة حياته ؛ فترجع إلى طابعها الدرامي العنيف: فشوبنهاور- المولود في 22 فبراير سنة 1788 (بعد شهر بالضبط من مولد الشاعر بيرون Byron) ، والمتوفى سنة 1860 - ينتمي إلى طبقة بورجوازية ميسورة الحال؛ إذ كان أبوه تاجرًا ناجحًا يعده لأن يسير على خطاه. ولكن الابن كانت له ميول فنية وأدبية جامحة ربما ورثها عن أمه يوحنا هنريت تروزينر Johanna Trosiener. ومع ذلك، فقد كان شوبنهاور يميل لأبيه، رغم أنه لم يحقق حلمه في أن يكون تاجِرًا، وكان في الوقت نفسه لا يميل إلى أمه بنفس القدر. وزادت جفوته تجاه أمه بعد موت أبيه الذي وُجِدَ ميتًا بسبب سقوطه من شرفة علوية، والذي من المرجَّح أن موته كان انتحارًا على إثر خسارة مادية رافقتها حالة من التوتر الانفعالي. وقد تعمقت هذه الجفوة بينه وبين أمه على مر الأيام، حتى إنه استقل عنها تدريجيًا، بينما انطلقت هي في حياتها الخاصة مستغلة ميراث أبيه، فأسست صالونًا أدبيًا ذاع صيته، حتى إن الشاعر العظيم جوته Goethe كان من أهم رواده، ونشرت كثيرًا من المقالات الأدبية ، وروايات الجيب ، وأدب الرحلات. ومن هنا فقد ذهب كثير من الكتاب والباحثين إلى تلك المقولات الرائجة عن فلسفة شوبنهاور من قبيل: القول بإن تشاؤمه وموقفه من النساء عمومًا يرجع إلى علاقته بأمه. ومثل تلك الآراء لا تخلو من السطحية والسذاجة! ذلك أن الفيلسوف ليس مجرد شخص عادى يستجيب تلقائيًا لما يحدث له في دنيا الحياة العادية، وإنما هو يقلب الأمور على وجوهها المختلفة كي يدرك حقيقتها. ولذلك، فإن آراء شوبنهاور في النساء- التي تَحُطُّ كثيرًا من قدرتهن العقلية- لم تكن تعني كراهته لهن أو نفوره منهن؛ إذ كانت له علاقات عديدة عابرة بالكثير منهن بفعل جاذبيته المرتكزة على شخصيته

العاطفية المتوترة، وثقته الشديدة بنفسه (وإن ظلت علاقته بالممثلة الشابة كارولين ريشتر C. Richter هي الأقرب إلى نفسه) . كما أن علاقته بأمه لا يمكن أن تفسر لنا تشاؤمه الوجودى؛ فالحقيقة أن تشاؤم شوبنهاور ليس من ذلك النوع الذى يعرفه السيكولوجيون عادةً، وإنما هو من ذلك النوع الذى يعرفه الفلاسفة الميتافيزيقيون، إنه التشاؤم الميتافيزيقي: وهذا النوع من التشاؤم لا يمكن أن ينتج عن الحوادث الشخصية؛ لأن هذه الحوادث تظل دائمًا مجرد مناسبات لتأمل سائر أشكال الألم والمعاناة والشقاء المتأصلة فى طبيعة الوجود ذاته! وهذا النوع من التأمل العميق هو أصل التشاؤم الميتافيزيقى.

ومن الضرورى لكى نفهم فلسفة شوبنهاور أن نستبعد أيضًا التصورات الشائعة لدى معظم الناس عن معنى الإرادة: فالإرادة - كما يتصورها الناس عادةً- هى إرادة واعية تسترشد بالعقل، فى حين أن الإرادة - كما يفهمها شوبنهاور- هى إرادة الحياة التى تعبر عن نفسها كاندفاع أعمى لاعاقل نحو الحياة؛ فالإرادة تعنى أن نريد... أن نرغب؛ ومن ثم فالإرادة هى الرغبات ، والاندفاعات والميول من كل نوع، وهى تمتد فيما وراء الحياة الواعية لتشمل أيضًا الحياة اللاواعية والطبيعة اللاعضوية كذلك. فالإرادة تتجلى فى قوى الطبيعة اللاعضوية كما هو الحال- على سبيل المثال- فى قوة الجاذبية التى تجذب الحديد إلى المغناطيس والأرض إلى الشمس، وتتجلى فى الطبيعة العضوية بكافة درجاتها بدءًا من النبات وحتى الإنسان الذى تقترن فيه الإرادة بالمعرفة أو الوعى. غير أن هذا لا يعنى أن الإرادة فى حالة الإنسان تصبح عاقلة؛ لأن عقل السواد الأعظم من الناس يكون تابعًا للإرادة وفى خدمتها؛ فنحن لا نريد شيئًا لأننا وجدنا أسبابًا له، وإنما نجد أسبابًا له لأننا نريده، وبوجه عام لم يتمكن أحد أن يقنع أحدًا بالمنطق، أى بالعقل أو بالتصورات المجردة، فلكى يقنعه يجب أن يخاطب رغباته، أى يخاطب إرادته! ولا يشذّ عن هذا من البشر سوى الفنان المبدع (الذى يتحرر من الإرادة وقتيًا أثناء رؤيته الإبداعية التى تصبح معرفة خالصة نزيهة متحررة من عبودية الإرادة)، والزاهد أو القديس (الذى يتحرر من عبودية الإرادة بشكل دائم

من خلال وأد الرغبات). والإرادة وإن اتخذت طابعًا فرديًّا فى حالة الإنسان بجانب تعبيرها أيضًا عن طابع النوع الإنسانى (وهذا الطابع الفردى الذى يتجلى فى إرادة كل فرد على حدة، لا تعرفه أفراد النبات أو الحيوان التى تعبر دائمًا عن إرادة النوع)؛ إلا أن الإرادة التى تتجلى فى الإنسان مثلما تتجلى فى الأنواع الأدنى منه، تظل هى نفس الإرادة الواحدة التى تعبر عن نفسها بوصفها اندفاعًا أعمى لا عاقل نحو الحياة، من خلال كفاح أبدى وصراع لا يهدأ من أجل حفظ حياة الفرد وبقاء النوع. وهو كفاح وصراع لا يتوقف إلا بالموت! ولكن الموت لا ينهى معاناة وشقاء الإنسان (أو البشر)؛ لأنه ينهى فحسب الإرادة كما تتجلى فى الفرد، ولكن الإرادة تظل تواصل وجودها فى النوع. ولذلك، فإن الإرادة تظل أصل الشقاء والمعاناة فى العالم، وهذا هو معنى التشاؤم الميتافيزيقى.

ولا أدرى لماذا تركز كثير من الكتابات الدارجة على نقد فلسفة شوبنهاور باعتبارها فلسفة تشاؤمية، ويصور بعضها هذا التشاؤم باعتباره تشاؤمًا سيكولوجيًّا، أى كما لو كان حالة غير سوية تخص مزاج صاحبها ، وتكوينه النفسى: **فتشاؤم شوبنهاور– كما رأينا– هو تشاؤم ميتافيزيقى، وهذا النوع من التشاؤم قد يهيئ لفهمه وتقبله مزاج المرء أو تكوينه النفسى، ولكنه لا يكون أبدًا سببًا له.** فالتشاؤم الميتافيزيقى هو: حالة من التشاؤم اللطيف تشبه حالة الجنون اللطيف المصاحبة للإبداع التى تحدث عنها هوراس Horatius. إنها حالة مرتبطة برؤيتنا للعالم وللوجود فى مجمله، رغم استمتاعنا بما يأتينا من خيرات فى هذا العالم! ولذلك، فإن الأديان جميعًا تسودها هذه الروح التشاؤمية؛ فهى تؤكد لنا دائمًا على أن السعادة التى نجدها فى هذا العالم وقتية أو وهمية تشبه وهم "المايا" Maya أو الوهم الذى يحجب عنا الحقيقة: فها هو ذا الإنجيل يقول لنا "بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك .. وحسكًا وشوكًا تنبت لك .." (سفر التكوين ، الآيتان : 17 ، 18)"، وها هو ذا القرآن يقسم فيه الله نفسه قائلاً: ﴿ لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢)وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ (٤)﴾.

وأنا لا أريد بطبيعة الحال أن أخلع طابعًا دينيًّا على فلسفة شوبنهاور التى يتخذ الدين فيها حالة إشكالية يختلط فيها الإلحاد بالتعاطف الدينى مع المسيحية، وإنما أريد أن أُبيِّن أن هذه الفلسفة فى روحها وعمقها- شأن فلسفة نيتشه- لا تخلو من روح إيمانية تختفى وراء سطحها الظاهر. ولذلك، فإنى أرى أن موقف شوبنهاور الدينى المعلن هنا أو هناك فى بعض الشذرات على نحو ينم فى ظاهره عن نزعة إلحادية، هو موقف لا يؤثر على الإطلاق فى مجمل موقفه العام، ولا يغير منه شيئًا! حقًّا إن الدين يشكل فكرة مركزية فى فلسفة شوبنهاور، ولكن الدين هنا ليس هو الطقس الدينى ولا تعاليم الدين الجزئية، وإنما هو رؤية لقيمة العالم ولمكانة الإنسان فى هذا العالم ودوره فيه، وتقييم لجدوى الحياة. ولذلك كانت رؤيته للدين مرتبطة بتشاؤمه الميتافيزيقى: فهو يقدر تلك الأديان التى تتعالى على العالم وترى الخلاص والسعادة فى التحرر من شقاء الرغبة الأبدى. ومن هنا أيضًا، فإن القارئ المسلم لا ينبغى أن ينزعج عندما يصادف شذرةً لشوبنهاور تضمر موقفًا سلبيًّا إزاء الإسلام؛ لأن هذا الموقف نفسه يعبر عن جهالته بروح الإسلام التى لا نجد فيها أية تناقض مع ما يدعونا إليه، ويصوره لنا بوصفه قيمة عظمى!

ومن التصورات الشائعة الخاطئة عن شوبنهاور أنه لم يكن فيلسوفًا أصيلاً؛ ففكرة الإرادة باعتبارها حقيقة الوجود يمكن أن نلتمس أصولها عند سابقيه من أمثال الفيلسوف المتصوف بوهمه Böhme، وعند معاصريه من أمثال فيشته Fichte وشليرماخر Schleiermacher. كما أن تقسيمه للعالم إلى عالم الظواهر وعالم الشيء فى ذاته هو تقسيم مستمد أساسًا من كانط . بل إن مفهومه عن "المُثُل" قد استمده حرفيًّا من أفلاطون. وبالتالى يرى البعض أن شوبنهاور ألَّف بين أفكار عديدة مستمدة من مذاهب مختلفة، دون أن يبدع شيئًا أصيلاً! والشق الأول من هذه العبارة صحيح، أما الشق الثانى منها فيعكس سوء فهم متأصلاً طالما تكرر عبر تاريخ الفلسفة، على نحو يذكرنا بتلك المقولة الشائعة التى حاولت أن تنال من أصالة الفيلسوف العظيم **ديكارت** حتى فى حياته؛ إذ قال له خصومه- فى اعتراضاتهم على كتابه "*التأملات*"- إن مذهبه الأساسى فى "الكوجيتو" أو الذات

المفكرة (أو الفكر باعتباره ماهية الأنا) مستمد أساسًا من فكرة أو مقولة قالها من قبل القديس أوغسطين، فما كان من ديكارت سوى أن رد على هذا بقوله المفحم: "ولكنى لا أظنه قد استخدم الكوجيتو فيما استخدمته"، قاصدًا بذلك أن يبين لنقاده كيف ينبغى لهم أن يحسنوا التمييز بين الفكرة التى تقال بشكل عابر فى سياق مذهب ما، ونفس الفكرة حينما يتأسس عليها مذهب آخر مغاير تمامًا. إن شيئًا شبيهًا بهذا يمكن قوله فى حالة شوبنهاور: فعلى الرغم من أن شوبنهاور قد استفاد من العديد من الفلاسفة السابقين عليه، وحتى من المعاصرين له بمن فيهم هيجل نفسه الذى يكيل له شوبنهاور الكثير من السخرية والاحتقار؛ (إذ جاءت فكرة شوبنهاور فى تجلى الإرادة فى ظواهر العالم على غرار فكرته فى تجلى الروح وتحققها فى العالم الذاتى منه والموضوعى) – على الرغم من ذلك كله، فإن فلسفة شوبنهاور تظل نسيجًا وحده لا يشبه غيره من الفلسفات، ولا يشبه حتى فلسفة أستاذه الروحى كانط. بل أكاد أزعم أن فلسفة شوبنهاور لا نظير لها فى تاريخ الفلسفة، فهى– شأن كل فلسفة أصيلة– متفردة، ليس فحسب فى موضوعها الذى نسجه شوبنهاور من خيوط عديدة ليبدو فى النهاية مختلفًا تمامًا عن الأصول التى استمدت منها تلك الخيوط أو الأفكار؛ بل إن تفرد شوبنهاور يبدو حتى فى الروح التى تسود فلسفته، والحالة العاطفية والشحنات الانفعالية التى تتخللها، والأسلوب الفريد الذى كُتِبَت به – ذلك الأسلوب المفعم بالبلاغة، المشحون بحالة وجدانية رومانسية عاطفية، والمليء بالكثير من التهكم والسخرية ! إننا لأول مرة فى تاريخ الفلسفة نجد فيلسوفًا يعبر عن فلسفة الحياة– أو عن إرادة الحياة التى تتجلى فى الوجود– بمثل هذا العمق والتفصيل والصراحة. وربما يكون هذا هو السبب فى أن تأثير شوبنهاور فى الأدباء والفنانين العظام، أعظم من تأثيره فى الفلاسفة الأكاديميين. وها هو ذا يونج Jung نفسه يصرح قائلاً:

"لقد كان شوبنهاور أول فيلسوف يتحدث عن المعاناة فى هذا العالم، التى تحيق بنا بوضوح وجلاء، وعن اضطراب النفس والعاطفة والشر– وكل تلك الأشياء التى لم يكد الآخرون يلاحظونها، وحاولوا دائمًا تبديدها بجعلها منطوية فى حالة منسجمة

واستيعابية. وها نحن أخيرًا إزاء فيلسوف كانت لديه الشجاعة ليرى أنه لم يكن كل شيء في أسس الكون من أجل الأفضل"(2).

وهذا يفسر لنا أهمية شوبنهاور، وسبب شيوع كتاباته على مستوى الفنانين والأدباء وعموم الناس؛ إذ إن كتاباته- بخلاف أي فيلسوف آخر سابق عليه- أصبحت تعنى بمشكلات الناس الحياتية أو الوجودية، بالحياة نفسها في عيانيتها وفي مآسيها ومعاناتها، ولا تنشغل كثيرًا بالمشكلات الفلسفية المجردة أو النظرية إلا باعتبارها مدخلاً لتناول المشكلات العملية. ولهذا نجد أن معظم الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة شوبنهاور، هم فلاسفة حياة في المقام الأول، لعل أشهرهم نيتشه وبرجسون H. Bergson، وإدوارد فون هارتمان Edward von Hartmann. أما من تأثر به من الشعراء والمسرحيين والروائيين، فيشكلون قائمة طويلة من الأدباء المبدعين، لعل أشهرهم: تشارلس بودلير C. Baudlair، وصمويل بيكيت S. Beckett، وأندريه جيد A. Gide، وتوماس هاردي Th. Hardy، وإرنست يونجر E. Jünger، وكارل كراوس K. Kraus، ومالارميه Stephane Mallarme، وتوماس مان Thomas Mann، وموباسان Guy de Maupassan، وآلان بو Edgar Allan Poe، وبروست Marcel Proust، وتولستوي Leo Tolostoy، والقائمة طويلة. ولقد استلهم هؤلاء الكتّاب جميعًا روح فلسفة شوبنهاور، وعبَّروا عنها، إما من خلال أسلوب تشاؤمي عبثي، أو من خلال أسلوب كوميدي ساخر. كما أن فلسفة شوبنهاور، وخاصة نظريته في الموسيقى، كان لها تأثير مباشر وقوي على ريتشارد فاجنر R. Wagner، فضلاً عن يوهان برامز J. Brahms وكورساكوف Rimsky Korsakoff، وشونبرج Arnold Schönberg. بل إن تأثير شوبنهاور قد امتد إلى مجال علم النفس وعلم الأحياء: فمن أبرز المتأثرين به من علماء النفس، فرويد Freud ويونج. أما في مجال علم

---

(2) ***Memories, Dreams, Reflections,*** Vintage Books, 1961, p. 69.

الأحياء، فكان تأثيره واضحًا على كثير من علماء نظرية التطور وعلى رأسهم داروين Darwin ؛ إذ استفادوا من تحليلات : شوبنهاور للإرادة في الطبيعة باعتبارها صراعًا من أجل البقاء وحفظ النوع. والمتأمل المدقق في تأثير شوبنهاور سيلحظ على الفور تفرد هذا التأثير أيضًا؛ إذ إنه تأثير لا يمتد إلى تيار فلسفي بعينه، بل يمتد إلى تيارات من داخل الفلسفة ومن خارجها لا رابط بينها تقريبًا، بل إنها لا تشبه حتى الأصل الذى أخذت عنه، أعنى لا تشبه فلسفة شوبنهاور ذاتها. وذلك أمر عجيب يعكس أيضًا تفرد تلك الفلسفة حتى فى أسلوب تأثيرها. إنها فلسفة لم تنشغل بالنزعة المنهجية الأكاديمية التى تسعى إلى خلق تيار فلسفى أو مدرسة فلسفية لها حواريون وأتباع، وإنما هى كلمة حق مشحونة بالصدق والعاطفة، قالها صاحبها ورحل، وكأنه كان حريصًا على أن يبلغ الناس شيئًا ما.. أن يبصِّرهم بحقيقة وجودهم. وربما كان الصدق الذى يشع من هذه الفلسفة هو ما جعل كارل بوبر Karl Popper فى نقده لهيجل (فى كتاب ***المجتمع المفتوح وأعداؤه***) يستشهد بشوبنهاور باعتباره واحدًا من أخلص الفلاسفة فى سعيهم وراء الحقيقة ، لم يسع من أجل مال أو حاكم ، وبذلك يجد شوبنهاور من ينصفه من الفلاسفة المعاصرين فى مواجهة الآراء السطحية الساذجة لدى البعض من مؤرخى الفلسفة من أمثال ديورانت الذى يشكك فى نقده لهيجل باعتباره صادرًا عن حقد وحسد .

ولقد أنصفه من قبل كل الأدباء العظام من أمثال توماس مان الذى كرس مؤلفًا كاملاً لشوبنهاور بعنوان "فكر شوبنهاور الحى "(*). وعلى رأس من أنصفوه نيتشه الذى يعد واحدًا من أعظم الفلاسفة ؛ إذ رأى أنه فيلسوف قد احترم الحقيقة لا الدولة ، وقد خبر الحياة والناس (بل يمكن أن نضيف إلى ذلك أنه خبر الطبيعة ذاتها) من خلال ولعه بالرحلات والأسفار التى جعلت حماسه يفتر تجاه التحديدات القومية ، كما أن تعليمه لم يكن مدرسيًا ، وبالتالى فإنه لم تفسده التربية المدرسية

(*) Thomes Mann, ***The Living Thought of Schopenhauerm*** an introductory essay with selections of the essence of Schopens of the essence of Schopenhauer's thought (London: Casell and Co. 1942).

التى أفسدت كانط ، وباختصار يرى نيتشه أن شوبنهاور قد توفرت لديه – في وقت مبكر من حياته كل الخصائص التى يمكن أن تخلق العبقرية الفلسفية ، وهى : تحرر الشخصية والمعرفة المبكرة بالطبيعة البشرية ، والتحرر من التربية المدرسية، ومن التحديدات القومية ، والتحرر من الاضطرار إلى كسب القوت اليومى ، ومن الارتباط بالدولة ، وفى كلمة واحدة : الحرية[3] ، وها نحن بدورنا ننصف شوبنهاور لا فحسب من خلال هذه المقدمة ، وإنما فى المقام الأول من خلال ترجمة فكره الأصلى إلى العربية ، وبذلك تتحقق دومًا نبوءته التى توحى بها رؤيته للفكر الحقيقى باعتباره ذلك الفكر الذى يبقى رابضًا هناك على جزيرة في خضم المحيط مرسلاً إشاراته الضوئية لملاحى المستقبل ، لعلهم يدركونها يومًا ما، والحقيقة أن مجمل ما تقدم حول عمق تأثير فلسفة شوبنهاور وامتداده الواسع إنما يؤكد القول بأن "فلسفة شوبنهاور تختلف عن معظم الفلسفات الأخريات فى أنها لم تؤثر فحسب فى تطور تاريخ الفكر أو الطريق الذى سارت فيه الفلسفة الحديثة ، ولكن فى أنها أيضًا قد استُقبلت كوحى ، وتلقاها المشتغلون فى مجالات أخرى تمامًا من الحياة بروح الإيمان الدينى[4] .

وحيث إن فلسفة شوبنهاور هى فى المقام الأول فلسفة للحياة؛ فإن من يقرأ هذا الكتاب بالعمق الذى يليق به، ويُمعن التأمل مرارًا فى مقاصده ومعانيه الكاشفة لطبيعتنا كموجودات بشرية ولطبيعة الأشياء والموجودات من حولنا؛ فإن نظرته للعالم سوف تتغير بالتأكيد. ولقد حدث لى ذلك شخصيًّا بفعل طول عشرتى لشوبنهاور حتى بت أعرف الناس وأقرأ شخصياتهم من خلال قراءة إرادتهم (دوافعهم ورغباتهم الواعية واللاواعية) التى تعلن عن نفسها حينًا وتتوارى حينًا

---

(3) See: Helen Zimmern, ***Schopenhauer : His Life and Philosophy*** (London: George Allen, 1932) p. 138..

(4) Margrieta Beer, ***Schopenhauer*** (London: T.C. and E.C. Jack, New York: Dodge Publishing Co. no date), p. 7.

وراء ملامحهم وأقوالهم وأفعالهم. ولا شك فى أن الحل الأخلاقى النهائى لمشكلة الحياة والوجود الذى تطرحه فلسفة شوبنهاور، والذى يدعونا إلى الخلاص التام من شقاء وعبودية الإرادة من خلال العمل على وأدها- لا شك فى أن هذا الحل غير مقنع؛ لأنه يمثل فى النهاية موقفًا هروبيًّا انسحابيًّا من الحَياة؛ ومع ذلك فإن هناك كثيرًا من حكمة الحياة التى يمكن أن نتعلمها من فلسفة شوبنهاور. فالواقع إن فلسفة شوبنهاور حينما تطلعنا على فهم شىء من حقيقة العالم من حولنا بما ينطوى عليه من بؤس وألم ومعاناة، فإنها فى حقيقة الأمر تعلمنا ألا نتشبث به كثيرًا؛ لأن هذا التشبث أصل الشقاء؛ إذ يعنى التعلق بما قد لا يأتى أبدًا، والرجاء فيه دومًا. وبذلك فإن فلسفة شوبنهاور تعلمنا كيف نسمو على عذابات هذا العالم وآلامه متحلين بروح الحكيم الرواقى، وأن نجد فى هذا السمو أو التسامى كثيرًا من المتعة التى تبقى، والتى تعيننا على شقاء الحياة، وذلك هو معنى الإبداع الخالص النزيه المتحرر من عبودية الرغبات الذاتية، وإن لم نقدر على هذا الإبداع فإننا -على الأقل- نقدر على تأمله والاستمتاع بهذا التأمل. وفضلاً عن ذلك، فإن فلسفة شوبنهاور تعلمنا أن الحياة ليست هانئة دومًا، مهما ابتسمت لنا ومنحتنا الكثير على المستوى الشخصى؛ وبذلك فإنها تجعلنا مهيَّئين لكل ما يأتينا منها دون أن ننكسر؛ حتى إنه ليصدق علينا حينئذ قول هاملت لهوراشيو: "لقد كنت فى معاناتك لكل شىء كمن لم يعان شيئًا؛ فلقد تقبلت مصائب الدهر وحظوظه بنفس الروح". تلك الروح هى التى دعت بعض الباحثين إلى الحديث عن *"تفاؤل شوبنهاور"*، على عكس الآراء الساذجة التى لا تفهم حقيقة التشاؤم الميتافيزيقى لدى شوبنهاور باعتباره تشاؤمًا ينطوى فى باطنه على نوع من التفاؤل الذى يبصرنا بحقيقة الحياة والوجود؛ ومن ثم يعيننا عليهما!

***

وربما تتبقى فى النهاية كلمة واجبة عن بنية هذا العمل الذى بين أيدينا. فهذا العمل ظهر فى الأصل سنة 1818 فى مجلد واحد، ولم يُلحق به المجلد الثانى إلا

بعد ربع قرن، وظهر هذا المجلد الثانى مؤلفًا من جملة فصول، فى كل منها إضافة وتفصيل لما تم إجماله فى المجلد الأول، وكأن هذا المجلد الثانى جاء ليملأ الفراغات الموجودة فى المجلد الأول، كى يجسد موضوعه فى صورة أكثر كمالاً. ولظروف تتعلق بالطباعة، فسوف تظهر هذه الترجمة العربية فى أربعة أجزاء، بواقع جزأين لكل مجلد من المجلدين الأصليين. وعلى هذا، فإن كل مجلد من المجلدين سيظهر منقسمًا إلى جزأين تحت رقمى (1) و (2). وبذلك، فإن كلمة مجلد فى الترجمة العربية (وإن ظهرت فى جزأين) تشير إلى ما يناظرها فى الأصل.

والمجلد الأول من هذا الكتاب كما صدر أول مرة كمجلد وحيد ، مؤلف من أربعة كتب: والكتاب الأول يتناول العالم كمظهر أو كما يبدو فى ظاهره، أى كموضوع يتمثل لوعينا، وهذا هو مفهوم شوبنهاور عن "**العالم كتمثل**"، أى كموضوع لمعرفتنا. ومن ثم، فإن هذا الكتاب يصور لنا نظرية شوبنهاور فى المعرفة: فإذا كان العالم فى ظاهره يبدو تمثلاً للذات العارفة؛ فإن هذا التمثل يجرى وفقًا لمبدأ العلة الكافية وأحكامه. فلكى يمكن لنا أن نتمثل موضوعًا ما، فإن هذا الموضوع يجب أن يكون واقعًا فى مكان ما، وأن يجرى فى زمان ما، وأن يرتبط بغيره من الموضوعات فى علاقة سببية ما، وهذه هى صور مبدأ العلة الكافية الأساسية التى تحكم تمثلنا للموضوعات: المكان والزمان والعلية. فالموضوعات كما تتمثل لنا وفقًا للعلية هى موضوعات العلم الطبيعى التجريبى. أما النوع الثانى من الموضوعات فهو تلك التى تتمثل لنا من خلال التصورات المجردة، والعلاقة بين هذا النوع من الموضوعات تُسمى الحكم، وهو الاستناد إلى قواعد الاستدلال واللزوم المنطقى التى تخول لنا الحكم على صحة مفهوم ما، بحيث يبدو هذا الأساس الذى نستند إليه هو علة الحكم. والنوع الثالث من الموضوعات هو تلك التى ترتبط بعلاقات زمانية مكانية ندركها بحدس أولى. نموذج هذه الموضوعات هو موضوعات الرياضيات: فالحساب يقوم فى الأصل على القانون الذى يحكم العلاقات بين أجزاء الزمان (قانون التوالى)، بينما تقوم الهندسة على القانون

الذى يحكم المواضع الخاصة بأجزاء المكان. وأخيرًا، فـإن النـوع الرابـع مـن الموضوعات هو الذات نفسها التى تسلك سبيلها وفقًا لدافع أو باعث ما هو بمثابة علة سلوكها أو فعلها: الذات العارفة هنا تتأمل نفسها كموضوع خاضع لـدوافع أو بواعث سيكولوجية. وبناءً على هذه الأنواع الأربعة من التمثلات، فإن مبدأ العلـة الكافية الذى يحكمها هو مبدأ له جذور أربعة، من حيث إنه يحكم أربعة أنواع مـن الموضوعات بطرائق أربع تلائمها. ولهذا كان عنوان رسالة شوبنهاور للـدكتوراه هو: *"عن الجذر الرباعى لمبدأ الكافية"*، وهو العنوان الذى سخرت منه أمه، حينما احتدم الصراع بينهما قائلةً: الجذر الرباعى.. كنت أظنه كتابًا فى الأعشاب الطبية! فما كان من شوبنهاور إلا أن رد عليها بقوله: سوف يُقرأ الكتاب يا أماه، حتى بعد أن تختفى كتبك من صـناديق القمـامة! ولقد صـدقت نبوءة شوبنهاور، فلم يبـق إلا كتبه. أما كتب أمه فلا ذكر لها؛ لأنها تظل فى النهايـة منـسوبة إلـى ابنهـا شوبنهاور. وهذا شأن العبقرية دائمًا: إنها تشع بذاتها دائمًا حتى تُلقِى بـشىء مـن الضوء على ما يحيط بها، فذلك الواقع فى نطاقها لا بد أن ينال شيئًا من ضوئها.

غير أن هذا كله فى تفاصيله يظل موضوع الكتاب الأول فحـسب: موضـوع نظرية المعرفة عند شوبنهاور الذى أودعه رسالته *"عن الجذر الرباعى لمبدأ العلـة الكافية"*. ومع تقديرنا لأهمية هذه الرسالة؛ فإننا نرى أن شوبنهاور قد غـالى فـى تقدير أهميتها وألح عليها كثيرًا فى ثنايا الكتاب؛ ربما لأن هذه الرسالة هى بـاكورة إنتاجه الفلسفى الذى حصل به على الدكتوراه؛ ولكننا نرى فـى نفـس الوقـت أن مضمون هذه الرسالة كان يمكن إيجازه فى صفحات قليلة، وأن إبداعـه الفلـسفى الحقيقى يتمثل فيما يريد قوله بعد أن يبسط نظريته فى المعرفة فى ذلـك الكتـاب الأول من عمله الرئيس الذى بين أيدينا .

ما يريد أن يقوله لنا شوبنهاور فى كتابه الثانى إن العالم كتمثل- أى ذلك العالم الذى يكون خاضعًا لمبدأ العلة الكافية الذى يحكم معرفتنا- هو مجرد المظهر الذى تبدو عليه الأشياء بالنسبة لنا، أما حقيقة الأشياء فإنما تتمثـل فـى الإرادة ذاتهـا:

فالإرادة عنده هى الماهية الباطنية للعالم، وهى تتجلى فى الطبيعة الإنسانية وفى الطبيعة العضوية واللاعضوية على السواء، وإن كانت تعبر عن نفسها بوضوح أكبر وأكثر تعقيدًا كلما ارتقينا فى سلم الوجود. وعلى ذلك، فإن الطبيعة اللاعضوية تمثل أدنى درجات تحقق الإرادة؛ ولذلك فإن ظواهر الإرادة هنا تعبر عن الإرادة بشكل غامض، وهو ما حاول شوبنهاور الكشف عنه باستفاضة فى الكتاب الثانى، فبين لنا كيف تكون ظواهر أو قوى الطبيعة اللاعضوية تعبيرًا غامضًا عن صراع الإرادة كما يتجلى فى تلك الظواهر. ومن ثم، فإن عوالم النبات والحيوان والإنسان سيمثل كل منها على التوالى درجة أعلى من درجات تجسد الإرادة أو تموضعها فى عالم الظواهر. وعلى الرغم من أن الإرادة تعبر عن نفسها فى طبيعة النوع الإنسانى وكذلك فى الشخصية الفردية التى تميز كل موجود بشرى، وتعد أصل المعاناة والشقاء الإنسانى باعتبارها رغبات لا تهدأ - كما سيبين لنا شوبنهاور فيما بعد- على الرغم من ذلك، فإن الإرادة تعبر عن نفسها أولاً فى الإنسان من خلال الجسم؛ فكل جزء من أجزاء الجسم إنما هو تعبير عن حالة مناظرة من حالات الإرادة كما تتجسد فى الموجود البشرى: فالأسنان والمعدة والأمعاء هى تعبير عن جوع متجسد، والأعضاء الجنسية تعبير عن رغبة جنسية متجسدة، وهكذا. فالجسم قد تشكل وتجسد بحيث يلائم الرغبات المناظرة. وكل درجة من درجات تجسد الإرادة أو تحققها الموضوعى هى بمثابة المثال بالمعنى الأفلاطونى، أى إنها تعبير عن الحقيقة كما تتجلى فى عالم الظواهر. فالإرادة كما تتجلى فى البللور والمغناطيسية والكهربية تعبر عن حقيقة هذه الظواهر فى مجال الطبيعة اللاعضوية. والإرادة كما تتجلى فى النبات تعبر عن حقيقة أو مثال النبات، وكذلك فى حالة الحيوان والإنسان. ولا شك أن هذه الرؤية تجعل فلسفة شوبنهاور تستوعب أفلاطون وكانط فى وحدة واحدة: فالإرادة عند شوبنهاور تناظر "**الشىء فى ذاته**" عند كانط باعتباره يمثل عالم الحقيقة فى مقابل عالم الظواهر، ولكن حيث إننا وفقًا لفلسفة كانط لا نعرف سوى ما يظهر لنا فى عالم الظواهر، أى عالم التجربة؛ فإننا لا يمكن أن نعرف الشىء فى ذاته، أى الأشياء فى حقيقتها، أما مع

شوبنهاور فقد أصبح الشيء فى ذاته أو حقيقة الأشياء قابلة للمعرفة، طالمـــا أنهـــا تتجلى فى عالم الأشياء أو الظواهر، وتلك هى "**المُثُل**" بـــالمعنى الأفلاطـــونى. وإذا كان المثال هو المعنى الكلى والحقيقة الجوهرية التى تتجلى بدورها فى الأفـــراد أو الحالات الجزئية، فإننا يجب أن نتعرف على المثال فى الظواهر الجزئية المتكثـــرة وفى الحالات الفردية العابرة، وبذلك نفهم الإرادة التى تصبح متمثلة لنا فـــى هـــذا العـــالم: فإذا كانت الإرادة هى عـــالم الحقيقـــة، وكان التمثل هـــو عـــالم الظاهر أو الظواهر، فإن الإرادة تصبح موضوعًا للتمثل، أى موضوعًا لإدراكنا.

ولكن هذا لا يمكن أن يحدث إلا عندما نتحرر من الإرادة ذاتها كى يمكـــن أن نتأملها، وندرك تجلياتها فينا وفى الموجودات. ولكن هذا "**التحرر من أســـر الإرادة كيما نرى الإرادة**" يحدث فى حالتين فقط: فى الفن والقـــداسة؛ فالإبـــداع الفنـــى يقتضى التحرر من الإرادة، أى التحرر من النظر للأشياء على أساس من رغباتنـــا الجزئية العابرة فيها، وأن ننظر إليها بالتالى نظرة نزيهة خالصة، كيمـــا نـــستطيع تصوير حقيقتها والنفاذ إلى باطنها (وهذا أصل العبقرية التى تتحقق بوجـــه خـــاص فى الفن وفى الفلسفة الحقة). هكذا تكون مهمة الفن على اخـــتلاف صـــوره عنـــد شوبنهاور، وهو ما حاول إطلاعنا عليه بالتفصيل فـــى الكتـــاب الثالـــث. فحتـــى الموسيقى الخالصة التى قد يظن البعض أنها فن تجريدى لا شأن له بتصوير شىء من حقيقة حياتنا ووجودنا، حتى هذه الموســـيقى – وهـــى أســـمى الفنـــون عنـــد شوبنهاور– تجسد بعمق حقيقة وجودنا فى كافة تجلياته؛ لأنهـــا ببساطة تجـــسد – على أنحاء شتى لا تحصى– الإرادة كما تتجلى فى الوجود، عبر سائر ســـكناتها وحركاتها.

ولكن هذا الحال– للأسف– لا يدوم: فحال التحرر من الإرادة الذى يحدث فى الإبداع الفنى هو حالة وقتية، فدوامها مرهون فقط بدوام اللحظة الإبداعية. فحـــال التحرر من الإرادة الذى يدوم هو حال الزهد والقداسة الذى يقوم دومًـــا علـــى وأد الشهوات وقمع رغبات الإرادة؛ كى نصل إلى تلك الحال التى نتخلص فيهـــا مـــن الأنانية، ونتعاطف مع الآخرين. وذلك هو موضوع الكتاب الرابع. وعلـــى الـــرغم

من أن شوبنهاور لا يطرح هنا حلاً إيجابيًّا للمشكلة الأخلاقية، ويبقى الحل الذى يطرحه سلبيًّا – كما يُقال عادةً وكما نوهنا فيما سبق ، أعنى حلاً يقوم فحسب على فكرة التخلص والتحرر من الإرادة – على الرغم من ذلك ، فإن هذا التحرر والخلاص السلبى ليس بالمهمة السهلة: إنها حالة تتطلب شجاعة وقدرة هائلة تشبه تلك التى تميز الحكيم الرواقى، ولكن كم من البشر يقدرون على تلك الحياة التى تميز الحكيم الرواقى؟!

أما المجلد الثانى: فهو يحوى مجموعة من الفصول التى يُلقى كل منها الضوء على ما سبق أن أجمله شوبنهاور فى المجلد الأول بفصوله الأربعة. وعلى الرغم من أن فصول هذا المجلد تبدو لأول وهلة متناثرة، فإنها تظل محورية جوهرية؛ فهى تلقى الضوء على الكثير مما لم يُصرح به هنا وهناك فى المجلد الأول. ولذلك؛ فإن قراءة هذه الفصول تصبح أكثر متعة من قراءة أى من فصول المجلد السابق؛ بالضبط لأن فصول هذا المجلد تبدو كما لو كانت تضع اللمسات الأخيرة التى تضيء فصول المجلد السابق التى تشكل وترسى أساس البنيان، وتملأ الفجوات المنتشرة فى ثنايا تفاصيله. ولذلك؛ فمن الأفضل أن نترك القارئ هنا ليستمتع بتلك الفصول دون عون أو توصية خاصة.

***

يبقى أن نتوقف أخيرًا عند هذه الترجمة. وينبغى أن نشير هنا أولاً إلى معانى المصطلحات الأساسية فى هذا الكتاب: وأول هذه المصطلحات هو كلمة **Vorstellung** التى ترجمها Haldane and Kemp – فى أول ترجمة لكتاب شوبنهاور – على أنها "فكرة"، وترجمها عبد الرحمن بدوى إلى العربية على أنها "امتثال"، وليست هى بهذا ولا بذاك، وإنما هى تعنى "**التمثل**" **Representation**، أى العالم (العالم فى سائر موضوعاته) من حيث هو موضوع لإدراك مُدرِك، وهو – عند شوبنهاور – إدراك تحكمه شروط معينة يسميها صور مبدأ العلة الكافية.

كذلك ينبغى أن نلاحظ أن كلمة (Idea) Ideen لا تعنى مجـرد "الفكـرة"، وإنما تعنى "**المثال**" بالمعنى الأفلاطونى، وهو المعنى الكلى الذى يتجاوز التفاصيل الجزئية العابرة للموضوع، بحيث يبدو معبرًا عن مثال نوعه؛ ولهـذا فـإن كلمـة "مثال" فى اللغة الإنجليزية ينبغى أن يرد أول أحرفها- مـن الناحيـة الطباعيـة- مكتوبًا بحرف كبير.

ومن المصطلحات الأساسية فى هذا العمـل كلمـة **Anschauung** ، وقـد وردت هـذه الكلمـة فـى التـرجمتين الإنجليـزيتين بمعنـى **الإدراك الحـسى Perception**، باعتباره مقابلاً **للعقل Vernunft** أو التصور المجرد: فـالإدراك الحسى عند شوبنهاور لا يعنى مجرد الإدراك بالحواس، وإنما يعنى إدراك الـشىء فى عيانيته كما يتبدى لنا فـى صـورة حدسـية مباشـرة. ولهـذا كانـت كلمـة **Anschauung** ترد فى الترجمتين بمعنى الإدراك الحسى حينًا، وبمعنى الإدراك الحدسى حينًا ثانيًا، وبهما معًا حينًا ثالثًا. ولكننى أرى أن كلمـة "**العيـان أو الإدراك العيانى**" تعبر بدقة عن معنى الكلمة الألمانية كما يقصدها شوبنهاور، دون التبـاس أو إرباك، ودون حاجة إلى تحفظ أو تنويه.

ولا شك فى أن هذه الترجمة قد استفادت كثيرًا من الترجمتين الإنجليزيتين لكثير من المواضع الواردة فى الأصل باللغتين اليونانية واللاتينيـة، ومـع ذلـك فـإن ترجمتنا قد دققت بعضًا من هذه المواضع وصوبته، فضلاً عن تصويب العديد مـن المواضع التى افتقرت إلى الدقة فى ترجمة النص الألمانى، وقد كـان مثـل هـذا التدقيق والتصويب يتم فى صمت عادةً. ولا يسعنى فى هذا الصدد سوى أن أشـيد بجهود الدكتورة فاطمة مسعود أستاذ الأدب الألمانى بآداب القاهرة ومُراجِعة هـذه الترجمة على النص الألمانى؛ فهى أستاذة مدققة على نحو يشبه ولع الإسـكولائيين (أو العلماء المدرسيين) بالتدقيق العلمى الأكاديمى الذى أصبح نادرًا فى يومنا هذا ، وهو ما أفاد كثيرًا هذه الترجمة. وعلاوة على ذلك، فقد أَضَفتُ شروحًا عديدة فـى الهامش على ما ورد فى المتن مما قد يستغلق على فهم القارئ العام، وفى مواضع

نادرة كنا نضيف كلمة أو عبارة شارحة فى المتن نفسه.(*) ولهذا كله أستطيع أن أطمئن فى النهاية إلى أن هذه الترجمة العربية ستضارع أفضل نظائرها فى اللغات الأخرى، وستفوق على الأقل الترجمتين الإنجليزيتين المعروفتين.

القاهرة فى أكتوبر 2006

(*) كل الشروح التى أضفتها فى الهامش جاءت مسبوقة برمز النجمة، تمييزًا لها عن شروح وهوامش شوبنهاور نفسه التى وردت بنفس ترقيمها فى الأصل. أما الإضافات الشارحة فى المتن، فقد وضعتها بين الشكل التالى من الأقواس:[ ].

تصدير الطبعة الأولى

أود أن أبيِّن هنا الكيفية التى ينبغى بها قراءة هذا الكتاب، كيما يمكن فهمه على أتم نحو. إن ما يُرَاد الإفصاح عنه فى هذا الكتاب هو فكرة واحدة. ومع ذلك، فإننى لم أستطع- رغم كل محاولاتى- أن أجد وسيلة أخرى للإفصاح عن تلك الفكرة أكثر اختصارًا من هذا الكتاب. وإنى أرى أن تلك الفكرة هى ما كان يتم البحث عنها منذ زمن طويل تحت اسم الفلسفة؛ ولهذا السبب عينه فإن اكتشاف تلك الفكرة يعد عند أولئك المحنكين فى أمور التاريخ أمرًا مستحيلاً استحالة اكتشاف حجر الفلاسفة، مع أن بلينيوس Plinius قد قال لهؤلاء من قبل: **ما أكثر الأشياء التى تعد مستحيلة إلى أن تتحقق بالفعل؟ Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (*Historia naturalist*, 7, 1.)**

وما إن ننظر إلى تلك الفكرة من حيث جوانبها المختلفة التى نريد الإفصاح عنها، فإنها سوف تتبدى لنا على أنها ما اصطلحنا على تسميته بالميتافيزيقا، وما اصطلحنا على تسميته بعلم الأخلاق وما اصطلحنا على تسميته بعلم الجمال، ومن الطبيعى أن تأتى تلك الفكرة مرتبطة تمامًا بهذه المجالات الفلسفية، إن كانت تعبر حقًا عما قصدته منها.

إن **النسق الفكرى** يجب أن يأتى دائمًا مترابطًا ومتماسكًا كالبنيان المرصوص، أى مترابطًا على نحو يسند فيه الجزء الواحد جزءًا غيره، على الرغم من أن الجزء اللاحق لا يسند الجزء السابق عليه؛ وعلى نحو يحمل فيه أساس البناء كل الأجزاء دون أن يكون محمولاً عليها، وتكون قمة البناء محمولة دون أن تكون حاملة. وفى مقابل ذلك، فإن **الفكرة الواحدة**- مهما كانت شاملة- يجب أن

تحتفظ بوحدة كاملة تمامًا. ومع ذلك، فلئن أمكن تقسيمها إلى أجزاء بغرض يسر توصيلها، فإن ارتباط هذه الأجزاء يجب أن يكون أيضًا ارتباطًا عضويًا، أعنى ارتباطًا من ذلك النوع الذى يسند فيه كل جزء الكل، تمامًا بقدر ما يكون مسنودًا بهذا الكل، ارتباطًا لا يكون فيه جزء أول وجزء أخير، تكتسب فيه الفكرة ككل وضوحًا من كل جزء فيها، بل إن أصغر جزء فيها لا يمكن فهمه تمامًا حتى يتم فهم الكل أولاً. ولكن أى كتاب يجب أن يكون فيه سطر أول وسطر أخير، ومن هذه الناحية سيبقى دائمًا وأبدًا مغايرًا تمامًا للكيان العضوى، حتى وإن كان مضمونه شبيهًا به. وعلى هذا، فإن الشكل والمادة سيكونان متعارضين فى هذا الكتاب.

ومن البديهى فى مثل هذه الحالة ألا تكون هناك نصيحة أخرى يمكن أن أوجهها للمرء كى يحيط بالرؤية الفكرية المطروحة فى هذا الكتاب، سوى أن أقول لـــه: **اقرأ الكتاب مرتين**، واقرأه فى المرة الأولى بصبر جميـــل. فينبغى لهذا الصبر أن يكون مستمدًا من اعتقاد صادر طواعيةً، بأن البداية تفترض النهاية، غالبًا بقدر ما إن النهاية تفترض البداية، وبأن كل جزء سابق إنما يفترض اللاحق، غالبًا بقدر ما إن اللاحق يفترض السابق. وأنا أقول "غالبًا" ؛ لأن الأمر بالتأكيد ليس على هذا النحو بإطلاق، ولقد فعلت كل ما بوسعى بأمانة وبما يمليه علىَّ ضميرى، لكى أعطى أولية لما يكون وضوحه أقل احتياجًا لما يكون لاحقًا عليه، مثلما فعلت عمومًا بالنسبة لكل ما من شأنه أن يسهم بأكبر قدر ممكن فى إحاطة الفهم والوضوح. وربما يمكن لمسعاى هذا أن يحقق بالفعل غايته المرجوة لو لم يكن القارئ– كما هو الحال غالبًا – يفكر أثناء القراءة لا فحسب فيما يُقال لـــه بالفعل فى حينه، وإنما أيضًا فيما يمكن أن يترتب عليه من نتائج. وهكذا فإنه بجانب التناقضات العديدة السائدة بالفعل فى آراء العصر، وربما فى آراء القارئ نفسه، فإنه يمكن أن يُضاف إليها قدر أكبر من التناقضات الأخرى فى الآراء المتوقعة والمتخيلة. ومن ثم، فإن ما يكون من النص منطويًا على مجرد التباس فى الفهم، يصبح عندئذ بالضرورة موضوعًا للرفض الدائم، وتتضاءل حتى إمكانية

إدراكه باعتباره موضوعًا ملتبسًا على الأفهام فحسب؛ ذلك أن الجهد الدءوب الذى بذلناه بغية الوضوح والدقة فى التعبير، وإن كان من شأنه ألا يدع القارئ أبدًا فى حيرة إزاء المعنى المباشر لما يُقال، إلا أنه لا يمكن فى نفس الوقت أن يُفصح عن الصلات الكائنة بين ذلك الذى يُقال وما لم يُقَل بعد. ولــذلك؛ فــإن القراءة الأولى– كما قلت– تتطلب صبرًا مستمدًا من الثقة بأن القراءة الثانية ستجعل جُل أو كل ما يُقال يظهر فى ضوء مختلف تمامًا. وفضلاً عن ذلك، فإن الرغبة الجادة فى فهم أتم، بل فى فهمٍ أيسر، لموضوع شديد الصعوبة، لهو أمر يقتضى تكرار المحاولة أحيانًا. والحقيقة أن بنية الموضوع فى مجملها– باعتبارها كيانًا عضويًّا، لا مجرد سلسلة من موضوعات– هى بنية تقتضى فى حد ذاتها الرجوع إلى نفس الموضع الواحد منها مرتين. وهذا البنيان بما ينطوى عليه من ارتباطات وثيقة للغاية بين كل أجزائه، لم يسمح لى بتقسيم مجمل الكتاب إلى فصول وفقرات، وهو تقسيم عادة ما أقدره كثيرًا، بل اضطرنى إلى الاكتفاء بأقسام أربعة رئيسة، كما لو كانت وجوهًا أربعة لفكرة واحدة. وفى كل كتاب من الكتب الأربعة الواردة فى هذا العمل، ينبغى علينا أن نحتاط بوجه خاص من أن تجعلنا التفاصيل، التى يلزم دراستها، نغفل عن رؤية الفكرة الرئيسة التى تنتمى إليها هذه التفاصَيل، وعن رؤية تطور عرض الفكرة ككل. وبذلك أكون قد أفصحت عن المطلب الأول، أما فيما يلى ذلك فإن هناك مطلبًا ملقى بالضرورة كلية على عاتق القارئ غير المناسب الذى يتخذ موقفًا غير ودى من الفيلسوف لمجرد كونه هو نفسه فيلسوفًا.

أما المطلب الثانى فهو أن المقدمة ينبغى قراءتها قبل قراءة الكتاب ذاته، على الرغم من أنها ليست متضمنة فى الكتاب، وإنما ظهرت قبل خمس سنوات خلت بعنوان: *عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية: مقال فلسفى* ***"Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung"*** *(On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: a Philosophical Essay).*

فبدون المعرفة بهذه المقــدمة، سيكون من المستحيل تمامًا فهم العمــل الذى بين أيدينا بدقة، فمضمون هذا المقال يكون مفترضًا هنا فى كل موضع كما لو كان متضمنًا فى هذا العمل. ومع ذلك، فحتى لو لم يكن ظهور هذا المقال سابقًا على هذا العمل بسنوات عديدة، ما كنا لنضعه فى صدره كمقدمة له، بل كنا لندمجه فى الكتاب الأول، حيث إن هذا الكتاب يفتقر إلى ما قيل فى ذاك المقال، ويكشف عن نقص ما؛ بسبب تلك الثغرات التى تحتاج إلى أن تمتلئ من خلال الرجوع إلى ذلك المقال. غير أن ما دفعنى لاتخاذ هذا المسلك الأخير كراهيتى التامة لأن أقتبس ما سبق أن كتبته، أو أن أبذل الجهد فى التعبير مرة أخرى بكلمات مختلفة عما سبق أن قلته على نحو سديد؛ فهذا يجافى رغبتى، وهو ما يجعلنى أفضل هذا المسلك دون أن أتعمَّد أن أعرض موضوع المقال على نحو أفضل نوعًا ما، لاسيما من خلال تخليصه من المفاهيم العديدة التى نشأت بفعل انشغالى المفرط فى ذلك الوقت بالفلسفة الكانطية، من قبيل: المقولات، والحس الخارجى والباطنى، وما شابه ذلك. ولكن حتى فى هذا المقال نجد أن مثل هذه المفاهيم كانت ترد؛ لأننى لم أكن بعد قد تطرقت حقًا إلى معناها بعمق، وإنما بوصفها مجرد مسألة ثانوية لا ترتبط إلى حد كبير بالموضوع الأساسى. ولهذا السبب؛ فإن تصويب مثل هذه المواضع من المقال سوف يحدث بشكل تلقائى تمامًا فى ذهن القارئ من خلال معرفته بالعمل الذى بين أيدينا. ولكن إذا أمكننا أن ندرك تمامًا من خلال هذا المقال ما طبيعة مبدأ العلة الكافية، وما يعنيه، وما المجال الذى يكون ساريًا فيه والمجال الذى لا يسرى عليه، وأنه ليس سابقًا على كل الأشياء، وأن مجمل العالم يوجد فقط كنتيجة لــه ووفقًا لــه، أى كما لو كان لزومه الضرورى، وأنه بالأحرى ليس سوى الصورة التى وفقًا لها يصبح الموضوع معروفًا أينما وُجِد، طالما كانت هناك ذات هى بمثابة الفرد العارف، أيًا كان نوع هذا الموضوع الذى يكون دائمًا مشروطًا بوجود ذات – إذا أمكننا أن ندرك كل هذا، فعندئذ فقط سيكون من الممكن أن نتطرق إلى منهج التفلسف الذى حاولنا إنجازه هنا لأول مرة، والذى يعد مختلفًا تمامًا عن كل المناهج السابقة.

ولكن نفس كراهيتى ونفورى من أن أكرر نفسى حرفيًا، أو أن أقول نفس الشىء ثانيةً بكلمات مختلفة، وغير لائقة بعد أن كنت قد أحكمت صياغته بتعبير أدق- كراهيتى لذلك، كانت السبب في وجود ثغرة أخرى فى الكتاب الأول من هذا العمل. إذ إننى قد تخليت هنا عن كل ما يوجد فى الفصل الأول من مقالى عن *الإبصار والألوان* *"Ueber das Sehn und die Farben"* (*On Vision and Colours*)، ولولا ذلك لكنت قد ضمنته هنا حرفيًا. ولذلك، فمن المفترض أيضًا هنا المعرفة بذلك العمل المختصر السابق.

وأخيرًا، فإن المطلب الثالث الملقى على عاتق القارئ ربما يكون أمرًا مسلمًا به، حيث إنه لا يقتضى شيئًا آخر سوى المعرفة بأهم ظاهرة قد تجلت فى الفلسفة منذ ألفى سنة، وتعد قريبة منا تمامًا: أعنى الأعمال الرئيسة لكانط. والحقيقة أننى أرى- كما قلت من قبل فى مناسبات أخرى- أن التأثير الذى تحدثه تلك الأعمال فى العقل الذى تخاطبه، يشبه كثيرًا التأثير الذى تحدثه عملية جراحية لعلاج إنسان أعمى من مرض إعتام عدسة العين. وإن شئنا أن نواصل التشبيه إلى ما هو أبعد من ذلك، فيمكننى أن أصف الهدف من عملى هذا بالقول: إننى قد أردت أن أجعل فى متناول أولئك الذين أجريت لهم العملية بنجاح، نظارة ملائمة للعين التى شُفى بصرها؛ إذ إن إجراء تلك العملية ذاتها يعد شرطًا ضروريًا تمامًا لاستخدامها. ولذلك، فإننى وإن كنت أبدأ أساسًا مما أنجزه كانط العظيم، فإن دراستى الجادة لأعماله قد مكنتنى مع ذلك من اكتشاف أخطاء هائلة فيها. وكان لزاما علىَّ أن أعزل هذه الأخطاء وأبين دواعى رفضها؛ كيما يمكننى أن أتخذ وأطبق ما هو حقيقى ومتميز من مذهبه، وقد أصبح نقيًا وخالصًا من الأخطاء. ولكن تجنبًا لقطع سياق العرض الذى أقدمه وتشويشه باتخاذ موقف نقدى من كانط، فقد أفردت لهذا ملحقًا خاصًا. وتمامًا مثلما أن عملى يفترض معرفة بالفلسفة الكانطية، على نحو ما ذكرت، كذلك فإنه يفترض أيضًا معرفة بذلك الملحق. ولذلك فإننا ننصح فى هذا الصدد بقراءة الملحق أولاً، حيث إن مادته لها دلالة خاصة بالنسبة للكتاب الأول من العمل الذى بين أيدينا. ومن ناحية أخرى، فإن الملحق بطبيعة الحال لم يكن

ليخلو من إحالة هنا أو هناك للنص الأساسى. والنتيجة المترتبة على ذلك ببساطة هى أن الملحق – شأنه شأن متن العمل– يجب قراءته مرتين.

فلسفة كانط إذًا هى الفلسفة الوحيدة التى تكون المعرفة التامة بها أمرًا مفترضًا فيما سنقوله هنا. ولكن إذا كان القـــارئ بالإضــــافة إلى ذلك قد أمعن النظر حينًا ما فى تعاليم مدرسة أفلاطون المقدس، فإنه سيكون مهيئًا أكثر من غيره لسماع ما أقول واستيعابه. أما إذا كان القارئ قد نال حظًا من صنيع وبركات ***كتب الفيدا المقدسة Veda*** (*) التى كان المدخل إليها من خلال ***كتب الأوبانيشاد die Upanishaden***(**) وهو ما يعد فى نظرى أعظم إنجاز يمكن أن يتباهى به هذا القرن الشاب الذى لا يزال ناهضًا على غيره من القرون السابقة؛ إذ إننى أعتقد أن أثر الأدب السنسكريتى سوف يتغلغل بعمق لا يقل عن عمق إحياء الأدب اليونانى فى القرن الخامس عشر– أقول إذا كان القارئ قد تلقى أيضًا واستوعب تقديس الحكمة الهندية القديمة وتقبلها، فإنه سيكون أفضل شخص مهيأ لأن يسمع ما سأقوله له. فعملى عندئذ لن يتحدث إليه– مثلما يتحدث بالنسبة لبعض الهنود– بلسان غريب عليه وربما عدائى بالنسبة لـــه؛ إذ إننى بمقدورى التأكيد– ما لم يتبد فى ذلك كثير من الزهو– على أن كل حكمة بمفردها وعلى حدة من مجمل الحكم التى تتألف منها ***كتب الأوبانيشاد*** ، يمكن استخلاصها كنتيجة من الفكر الذى أود الإفصاح عنه هنا، بينما العكس غير صحيح على الإطلاق، وهو القول بأن فكرى الوارد هنا يمكن التماسه فى ***كتب الأوبانيشاد***.

ولكن معظم القراء ربما نفد صبرهم وانطوت مشاعرهم على حالة من السخط إزاء تلك الصعوبات التى تنتظرهم؛ إذ كيف لى أن أتجرأ على طرح كتاب لعامة الناس وفقًا لمتطلبات وشروط ينطوى الشرطان الأولان منها على قدر كبير من

(*) أقدم الكتب الهندية المقدسة، وتقع فى أربعة كتب باللغة السنسكريتية القديمة.

(**) مجموعة الكتابات الفلسفية فى مجال العقيدة والحكمة الهندية القديمة، وتتضمن شرحًا لكتب "الفيدا المقدسة".

العجرفة وعدم التواضع، فى الوقت الذى انتشر فيه باستفاضة فى ألمانيا وحدها كثير من الأفكار الخاصة المتميزة من خلال النشر السنوى لثلاثة آلاف من الأعمال الخصبة الأصيلة التى لا يمكن الاستغناء عنها أبدًا، ومن خلال الدوريات التى لا تحصى، بل الصحف اليومية أيضًا؛ وفى الوقت الذى لا يوجد فيه أدنى نقص فى الفلاسفة الذين يتميزون تمامًا بالأصالة والعمق، بل يوجد فى ألمانيا وحدها العديد منهم يعيشون معًا بصورة متزامنة لا نجد لها مثيلاً فى القرون المتعاقبة. كيف يتسنى للمرء- هكذا يتساءل القارئ الساخط- أن يبلغ النهاية إذا كان الواجب عليه منذ البداية أن يعكف على كتاب فيه هذا القدر من التعقيد والصعوبات؟

وفى حين أننى ليس لدى شىء أقوله دفعًا لهذه الاتهامات، فإننى آمل فقط أن يكنّ لى هؤلاء القراء الساخطون شيئًا من الشكر والامتنان؛ لأننى قد حذرتهم فى الوقت المناسب حتى لا يضيعوا ساعة واحدة فى قراءة كتاب سيكون عديم الجدوى ولا طائل من ورائه بالنسبة لهم، ما لم يلتزموا بالمتطلبات التى اشترطتها؛ ومن ثم فأولى بهم أن يدعوا هذا الكتاب وشأنه، خاصةً أننى لأسباب أخرى يمكن أن أراهن إلى حد كبير على أن هذا الكتاب لا يمكن أن يقول شيئًا لمثل هؤلاء القراء، فى حين أنه على العكس من ذلك سيكون دائمًا أشبه : **بإنسان صامت paucorum hominum**؛ ومن ثم فإنه لا يجد مناصًا من أن ينتظر فى هدوء وحياء تلك القلة التى يمكن أن تجد متعة فى قراءته بسبب طريقتها غير المعتادة فى التفكير. ذلك أنه بمنأى عن تعقيدات الكتاب وصعوباته والجهد الذى يتطلبه، يمكننا أن نتساءل: ما الذى يجعل مثقف هذا العصر الذى بلغت معرفته حدًا لم يعد يميز فيه بين ما هو خاطئ وما هو متناقض ظاهريًا- ما الذى يجعل هذا المثقف قادرًا على أن يواجه فى كل صفحة تقريبًا أفكارًا تتناقض بشكل مباشر مع ما استقر عليه باعتباره صادقًا وراسخًا بشكل نهائى؟ وكم من إنسان سوف يلقى إحباطًا على غير المتوقع عندما لا يجد فى هذا الكتاب شيئًا مما كان يظن أنه واجده حتمًا؛ بسبب أن طريقته فى التأمل تطابق طريقة فيلسوف كبير مازال حيًا [1]. لقد كتب هذا الفيلسوف

---

(1) ياكوبى F.H. Jacobi

كتابات شجية حقًا، ونقطة ضعفه الصغيرة هى أنه ينظر إلى كل ما تعلمه وأثبته قبل أن يبلغ سن الخامسة عشرة باعتباره أفكارًا أساسية فطرية فى الذهن البشرى. من هو القارئ الذى يمكن أن يحتمل كل هذا؟ ولذلك، فإن نصيحتى لمثل هذا القارئ هى أن يدع هذا الكتاب جانبًا.

غير أننى أخشى ألا أسلَم من اللوم مع ذلك. فالقارئ الذى أسرف على نفسه بقراءة هذا التصدير ليدع الكتاب جانبًا بعد ذلك، قد أنفق مبلغًا من المال فى شراء هذا الكتاب، وهو يريد أن يعرف كيف يمكن تعويضه عما أنفقه. ولا أجد الآن مهربًا أخيرًا أسلم فيه من هذا القارئ، سوى أن أذكره بأنه يعرف ما هنالك من أساليب عديدة للانتفاع بكتاب بطريقة ما دون قراءته على وجه الدقة. فهو يمكن أن يملأ- شأنه شأن غيره من الكتب- حيزًا فارغًا فى أرفف مكتبته، حيث سيبدو مظهره جيدًا بما لــه من تجليد أنيق. أو يمكن للقارئ أن يضعه فوق مِزْيَنة غرفة النوم أو منضدة الشاى الخاصة برفيقته المثقفة. أو يمكنه أخيرًا أن يقدم عرضًا نقديًا له، وتلك أفضل الأساليب التى يمكن اتباعها والتى أنصح بها بوجه خاص.

والآن بعد أن سمحت لنفسى بذلك المزاح الذى من العسير أن يجد لــه مكانًا فى أى صفحة من الصفحات الجادة لتلك الحياة المليئة بتناقض المعنى، فإنى أطرح كتابى بكل جد عميق، واثقًا من أنه عاجلاً أم آجلاً سوف يصل إلى أولئك الذين يعد موجهًا فى الأصل لهم دون غيرهم، والذين سوف يستجيبون له فى هدوء، وبأنه سيلقى نفس القدر من المصير الذى تلقاه الحقيقة، وخاصة تلك الحقيقة لا يتاح لها الاحتفاء بانتصارها إلا لفترة وجيزة تقع بين فترين طويلتين: إما أن تلقى الحقيقة فيهما استنكارًا باعتبارها أمرًا متناقضًا فى ظاهره أو استخفافًا باعتبارها أمرًا تافهًا. والمؤلِّف الذى يقول الحقيقة عادة ما يلقى المصير الأول. لكن الحياة قصيرة، والحقيقة لها تأثير بعيد وعمر مديد: فلننقل الحقيقة.

درسدن، أغسطس 1818

تصدير الطبعة الثانية

إننى أخصص عملى المكتمل هذا، لا للمعاصرين لى، ولا لأهل بلدى، وإنما للبشرية، واثقًا من أنه لن يخلو من قيمة بالنسبة للإنسانية، حتى وإن كان إدراك تلك القيمة يأتى على مهل، كما هو القدر المحتوم عمومًا لكل ما هو خير، فما كان لهذا العمل أن يُخصَّص سوى للبشرية، وليس للجيل العابر الذى يكون مستغرقًا فى وهم اللحظة الراهنة، ذلك الوهم الذى كان عقلى يترصده دون أن تتعلق به إرادتى غالبًا، ودون تشويش، عبر حياة طويلة. ومع أن الزمن قد ولَّى، فإن قلة التعاطف مع عملى هذا لم تكن حتى قادرة على أن تهز إيمانى بقيمته. ولقد رأيت على الدوام أن ما هو خاطئ وسيئ ، وما هو عبثى وبلا معنى فى النهاية[2]، يلقى إعجابًا عامًا وتكريمًا، فحدثت نفسى مذكرًا إياها بأنه لو لم يكن الأمر على هذا النحو الذى يندر فيه تمامًا أولئك القادرون على إدراك ما هو أصيل وصائب، حتى إننا أمضينا قرابة عشرين عامًا نتشوف إليهم؛ ما كان القادرون على إنتاج الأصيل والصائب على هذا النحو من القلة، حتى إن أعمالهم لتشكل بعد ذلك استثناءً بالنسبة للأمور الدنيوية الزائلة. وعلى هذا النحو، فإن تشوف البهجة التى يمكن أن تبعثها مؤازرة الأجيال القادمة سوف يذهب أدراج الرياح؛ تلك المؤازرة التى يحتاج إليها كل امرئ يكرس نفسه لأهداف سامية كى تقوى عزيمته. ولكن من يأخذ مأخذ الجد موضوعًا لا يبتغى من ورائه مصلحة مادية، لا ينبغى لـــه أن يعوِّل على أن يلقى تعاطفًا من معاصريه. وهو غالبًا ما سيرى فى نفس الوقت أن المظهر السطحى لمثل هذا الموضوع، هو الذى يلقى رواجًا وينعم بازدهاره الوقتى، وذلك من طبائع الأمور. إن الموضوع ذاته هنا يجب السعى فى طلبه لذاته، وإلا ما أمكن إدراكه ؛

---

(2) الفلسفة الهيجيلية.

لأن كل غرض وقصد من وراء شيء ما يكون دائمًا خطرًا على البصيرة. ومن ثم- وكما تشهد بذلك الأدبيات- فإن كل شيء ذى قيمة يحتاج وقتًا طويلاً لينال مشروعيته، خاصة إذا كان تنويريًا وليس من ذلك النوع الذى يُكتب بغرض التسلية، بينما الأعمال الزائفة تلقى ازدهارًا. فمن العسير، إن لم يكن من المستحيل، الجمع فى وقت واحد بين الموضوع الجاد، والمظهر السطحى فى تناول هذا الموضوع. ولكن هذا فى واقع الأمر هو بعينه أصل بلاء هذا العالم الذى يقوم على الحاجة والرغبة، حتى إن كل شيء يكون فى خدمتهما ويذعن لهما. ولذلك فليس من المشروع تمامًا بالنسبة للجهد السامى- من قبيل ذلك الجهد الذى يسعى لكشف الحقيقة وتنوير البصيرة- أن يتمكن من الازدهار فى هذا العالم بلا عوائق، وأن يوجد لأجل ذاته. ولكن حتى ما إن يصبح هذا الجهد قادرًا على تأكيد ذاته ويمكن إدراك فكرته فى ذاتها، فإن المصالح المادية والاهتمامات الشخصية سرعان ما تستولى عليه لتجعله أداة أو قناعًا لها. ولهذا نجد أنه بعدما جلبت جهود كانط للفلسفة سمعتها الحسنة مرة أخرى، سرعان ما أصبحت الفلسفة أداة للأغراض الخاصة بالدولة من أعلى، وأداة للأغراض الشخصية من أدنى، مع أننا إذا شئنا الدقة لقلنا: ليست الفلسفة وإنما ممثلها البديل هو الذى يقوم بأداء هذا الدور. ولا ينبغى لهذا أن يثير حتى دهشتنا؛ لأن الغالبية العظمى من البشر التى تفوق الحسبان تكون بطبيعتها غير قادرة على أن تتقبل سوى الأغراض المادية، بل إنها حتى لا تستطيع أن تفهم أغراضًا أخرى غيرها. وعلى هذا، فإن السعى فى طلب الحقيقة وحدها إنما هو جهد بالغ السمو بعيد المنال، بحيث لا يحق لنا أن نتوقع أن يشارك فيه بإخلاص كل أو أكثر الناس، أو حتى مجرد قلة منهم. غير أننا إذا ما رأينا- على نحو ما نرى فى ألمانيا على سبيل المثال فى اللحظة الراهنة - نشاطًا ملحوظًا، وسيلاً عامًا من الكتابة والكلام عن موضوعات فلسفية، فإننا عندئذ قد نسلم فى يقين - رغم كل تعابير الاحتفاء والتعهدات - بأن الدافع الأول الحقيقى، **primum mobile** الدافع الفعلى لمثل هذه الحركة، ليس أهدافًا مثالية، وإنما أهداف شخصية ورسمية وكَنَسية وسياسية، وباختصار المصالح

المادية التى تبقى هنا محل الاعتبار؛ ومن ثم فإن الغايات الحزبية فحسب هى ما يحرك على هذا النحو من الهمة والنشاط أقلام مدعى الحكمة. وهكذا فإن الأغراض، لا العقل، هى النجم الدليل الذى يقود مسلك هؤلاء المزعجين، ومن المؤكد أن الحقيقة هى آخر ما يفكرون فيه فى هذا السياق. فهى لا تجد أنصارًا لها، وإنما على العكس من ذلك تسلك سبيلها صامتة شاردة عبر ذلك الجدال والصخب الفلسفى، تمامًا مثلما كان حالها فى الليل الشتوى لأحلك قرن من القرون التى ارتبطت بالاعتقاد الأشد تصلبًا فى السلطة الكنسية، حينما كان يتم تبليغها فقط بوصفها تعاليم سرية مقصورة على قلة من الخبراء، أو حتى يتم إيداعها فقط فى الأوراق الجلدية النفيسة. والحقيقة أننى يمكننى القول إنه ليس هناك عصر يجافى الفلسفة أكثر من ذلك العصر الذى يُساء فيه استخدامها على نحو مخز كوسيلة سياسية من ناحية، وكوسيلة للارتزاق من ناحية أخرى. أويحق لنا يا ترى أن نظن أن الحقيقة يمكن أن تستبين مع مثل هذا السعى، والصخب الذى تبدو فيه الحقيقة منتحية جانبًا ولا يُلتفت إليها؟ إن الحقيقة ليست مومسًا تطوق بذراعيها عنق ذلك الذى لا يرغب فيها، بل إنها على العكس من ذلك جمال امرأة رقيقة شديدة الحياء، حتى إن الرجل الذى يضحى بكل شىء من أجلها لا يكون متيقنًا من أنه يحق له الاطلاع على مفاتنها.

ومن ثم، فإذا كانت الحكومات تجعل من الفلسفة وسيلة لأهدافها السياسية، فإن طالبى العلم سوف ينظرون إلى مناصب الأستاذية فى الفلسفة باعتبارها حرفة تكفل للرجل قوته، تمامًا مثل غيرها من المناصب الأخرى. ولذلك فإن هذه الحكومات تحشدهم مع تأكيدها لحسن نواياها، أى أنها تدفعهم إلى خدمة أهدافها. وهم يحفظون عهدهم: فلا يحافظون على الحقيقة ولا الوضوح ولا أفلاطون أو أرسطو، وإنما يحافظون على الأغراض والأهداف التى كانوا موجهين لخدمتها بوصفها نجمهم الدليل الذى يقود مسارهم، وهى أغراض وأهداف تصبح على الفور معيارًا لما يكون صائبًا وقيمًا وجديرًا بالاعتبار، ولما يكون على الضد من ذلك أيضًا. ولذلك، فإن كل ما لا يتماشى مع هذه الأغراض– حتى وإن كان هو الأهم والأكثر امتيازًا

فى مادة تخصصهم- فإنه إما أن يتم وأده، أو خنقه بالإجماع على تجاهله إن كان مثيرًا للجدل. وحسبك أن تنظر إلى سخطهم المتآمر على مذهب وحدة الوجود: فهل يمكن لأى ساذج أن يظن أن سخطهم هذا ناجم عن اقتناع ؟ وكيف يمكن بوجه عام للفلسفة التى انحطت لتصبح وسيلة للارتزاق أو كسب القوت، ألا تنحدر إلى مستوى السفسطة ؟ وبالضبط، لأن حدوث هذا الأمر هو الحال السائد، ولأن القاعدة القائلة: "إننى أغنى أغنية من آكل خبزه" كانت سارية عبر كل العصور؛ كان الارتزاق بواسطة الفلسفة عند القدماء هو شيمة السفسطائى. هذا بالإضافة إلى أنه فى كل مكان من هذا العالم، لا يوجد هناك شىء يكون متوقعًا أو مطلوبًا أو يتم نيله لأجل تحصيل المال، إلا وكان مستواه متوسطًا، وهو ما ينبغى أن نضعه أيضًا فى اعتبارنا هنا. ومن ثم، فإننا نرى فى كل الجامعات الألمانية المواهب متوسطة المستوى تجهد نفسها؛ لكى تنتج وفقًا لوسائلها الخاصة- بل تنتج فى الحقيقة وفقًا لمعيار وهدف محددين سلفًا- الفلسفة التى لا أثر لوجودها حتى الآن؛ وهذا مشهد سيكون من القسوة أن نَسخَر منه.

وبينما ظلت الفلسفة طويلاً مرغمة على أن تُستخدَم كوسيلة على هذا النحو لخدمة أهداف عامة من ناحية، وأهداف خاصة من ناحية أخرى، فإننى قد ظللت هادئًا وسلكت سبيلى الفكرى غير عابئ بهذا الأمر طوال ما يزيد على ثلاثين سنة. ولقد فعلت هذا ببساطة لأننى كنت مرغمًا على فعل ذلك- ولم يكن بمقدورى أن أفعل سوى ذلك- بدافع فطرى، وإن كان مدعومًا بإيمان، بأن أى شىء حقيقى يفكر فيه إنسان، أى شىء خفى قد أضاءه إنسان يومًا ما ، لابد أن يدركه يومًا إنسان ما آخر، فهو يخاطبه، ويفرحه، ويجد فيه سلوى. ولمثل هذا الإنسان نتحدث، تمامًا مثلما تحدث إلينا أولئك الذين يشبهوننا، وكانوا بذلك سلوى لنا فى جدب هذه الحياة. إن الانشغال بقضية ما ، إنما يكون من أجلها ولذاتها. غير أنه من عجائب الأمور فيما يتعلق بالتأملات الفلسفية أن ما يفكر فيه ويبحثه إنسان ما لنفسه- وليس ما يكون مقررًا مسبقًا لأجل الآخرين- هو ما يكون بعد ذلك ذا نفع للآخرين. فمن اللافت للنظر أن البحث الأول يكون هو الأقرب فى طبيعته للأمانة التامة؛ لأن

المرء فى هذه الحالة لا يحاول أن يخدع نفسه أو يُهدى نفسه لحاءً بلا ثمرة. وعلى هذا النحو، فإن كل أشكال السفسطة الجوفاء يتم استبعادها هنا، ومن ثم فإن كل مقطع يُكتب يكون تعويضًا فوريًا عن عناء القراءة. وبالتالى، فإن كتابتى يرتسم على مُحيَّاها فى وضوح طابع الأمانة والصراحة، حتى إنها لتمتاز بشكل ساطع على كتابات السوفسطائيين المشهورين الثلاثة فى الفترة التالية لكانط. إن المرء ليجدنى دائمًا فى جانب التأمل، أعنى فى جانب إعمال الفكر العقلانى والقول الأمين، ولن يجدنى أبدًا فى جانب الإلهام الذى يسمى بالحدس العقلانى أو حتى بالفكر المطلق، والاسمين الصحيحين لهما هما الدجل والشعوذة. ولأننى فى الوقت الذى أعمل فيه بتلك الروح أرى على الدوام أن الزائف والردىء بوجه عام هو الذى يلقى قبولاً، بل فى واقع الأمر أرى الدجل [3] والشعوذة[4] يلقيان أسمى آيات الإعجاب، لذلك فقد تخليت منذ زمن طويل عن توقع استحسان وإعجاب من المعاصرين لى. فمن المستحيل على المعاصرين الذين راحوا يمجدون بصوت عال هيجل- ذلك المنحط عقلانيًا- باعتباره أعظم الفلاسفة، حتى إن أصداء هذا الصراخ كانت تُسمع فى أوروبا كلها؛ من المستحيل على عصر كهذا أن يقدر الرجل الذى طالما تشوَّف إلى استحسان ذلك العصر. فلم يعد لدى هذا العصر أية أكاليل غار كى يمنحها؛ فاستحسانه أصبح داعرًا، واستهجانه لم يعد يعنى شيئًا. وأنا أعنى ما أقوله هنا، وهو ما يتضح من أننى لو كنت متطلعًا بأية حال لأن ألقى استحسانًا من المعاصرين لى، لكنت قد حذفت عشرين فقرة تتناقض كلية مع رؤاهم، بل إنها فى حقيقة الأمر- فى جانب منها- تسىء إليهم. ولكننى من جانبى أعتبر أن التضحية بلفظ واحد لأجل هذا الاستحسان، إنما هو من قبيل الإبادة. فلقد كانت الحقيقة هى نجمى الدليل الذى أتبعه بمنتهى الجدية. وباتباعى نجمى الدليل أمكننى أن أتطلع فى المقام الأول إلى استحسانى الخاص فحسب، موليًا وجهى عن عصر قد أصبح متدنيًا بالنسبة لكل الجهود العقلانية السامية، وعن أدبيات قومية

---

(3) فيشته Fichte وشيلنج Schelling.

(4) هِيجل Hegel.

مفسدة للأخلاق والروح، أدبيات بلغ فيها فن الجمع بين الكلمات الطنَّانة والخُلُق الوضيع أقصى ذروته. ولا شك أننى لا أستطيع أن أكون أبدًا بمنأى عن الأخطاء والضعفِ الذى يكون متأصلاً فى طبيعتى مثلما هو متأصل فى طبيعة أى شخص آخر، ولكننى لا أزيد من هذه الأخطاء والنقائص بأن أهيئ لها الأسباب التافهة.

أما بخصوص هذه الطبعة الثانية، فإن من دواعى سعادتى فى المقام الأول أننى بعد مرور خمس وعشرين سنة لم أجد شيئًا يمكن أن أتراجع عنه، فلقد ترسخت قناعاتى الأساسية، وهى تلك التى تشغل على الأقل اهتماماتى الخاصة. ومن ثم، فإن التعديلات فى المجلد الأول- الذى ينطوى على مجمل نص الطبعة الأولى- هى تعديلات لا تمس ما هو جوهرى فى أى موضع من المواضع، وإنما تتعلق بأمور جانبية، ولكنها فى معظمها توضيحية ومقتضبة تم إدراجها فى شكل إضافات هنا أو هناك. أما نقدى لفلسفة كانط فهو وحده الذى أجريت عليه تصويبات مهمة وإضافات مطوَّلة، ولأن هذه التعديلات لم تكن لتوضع فى كتاب ملحق على غرار تلك الملاحق الواردة فى المجلد الثانى كشروح إضافية على أربعة كتب تمثل تعاليمى الخاصة؛ فقد اخترت فيما يتعلق بتلك الكتب ذلك الشكل الأخير الموسع والمنقح، حيث إن السنوات الخمس وعشرين التى انقضت منذ كتابتها قد أحدثت تغيرًا ملحوظًا فى طريقة العرض وفى نبرته، بحيث لا تبدو محتويات المجلد الثانى منصهرة فى محتويات المجلد الأول ، وهو الانصهار الذى ربما عانى منه كلا المجلدين. ولذلك، فإننى أقدم كلا العملين منفصلين، ولكننى لم أغير شيئًا من قناعاتى سواء فى العرض الأول، أو حتى فى تلكِ المواضع العديدة التى أعبر الآن فيها عن نفسى بصورة مختلفة تمامًا. ولقد فعلت هذا لأننى لم أشأ أن أفسد عمل فترة الشباب بتقريع الشيخوخة الذى لا داعى له. وما قد يحتاج إلى تصويبات فسوف يصحح نفسه تلقائيًا فى ذهن القارئ بمعونة المجلد الثانى. وكلا المجلدين يرتبطان بعضهما ببعض من خلال علاقة تكامل بالمعنى الأتم لهذه الكلمة، مادام أن الفترة الواحدة من العمر فى حياة المرء تكون- من الناحية العقلية- متكاملة مع فترة أخرى. ولذلك فسوف نجد أن كل مجلد ليس فحسب يشتمل على

ما لا يشتمل عليه المجلد الآخر، وإنما سنجد أيضًا أن مزايا المجلد الواحد تكمن على وجه التحديد فيما يفتقر إليه المجلد الآخر. وهكذا فإنه إذا كان النصف الأول من عملي يمتاز على النصف الثانى فيما يمكن أن يكون مدفوعًا فحسب بتوهج مرحلة الشباب وفورة التصورات الأولى، فإن النصف الثانى سيتجاوز النصف الأول بتمام نضج أفكاره وكمال تناولها، وهو أمر لا يتأتى إلا كثمرة لحياة طويلة وحافلة بالاجتهاد. فعندما أصبحت لى القدرة ابتداءً على إدراك الفكرة الأساسية لمذهبي، ومتابعتها فى فروعها الأربعة(*)، والعودة من هذا كله إلى وحدة الجذع الذى يربطها، ثم تقديم عرض واضح للكل، كنت عندئذ فى وضع يقتضى العمل على تنفيذ كل أجزاء المذهب على ذلك النحو من الاكتمال والدقة والاستفاضة الذى لا يتأتى إلا عبر سنوات طويلة من التأمل فيه. فمثل هذا التأمل يكون مطلوبًا لاختبار وشرح المذهب من خلال وقائع لا تحصى، ولتدعيمه بالبراهين الأكثر تنوعًا فى طبيعتها، ولإلقاء ضوء واضح عليه من كل الجوانب، ولمواجهة وجهات النظر المتنافرة بعضها ببعض فى نوع من الجرأة، وللفصل بين الحشد الهائل من المادة العلمية بوضوح، وتقديمها فى ترتيب نسقى. ولذلك فإنْ كان من الأفضل بالتأكيد بالنسبة للقارئ أن يجد مجمل عملى متكاملاً بدلاً من أن يجده على حالته الراهنة مشطورًا إلى نصفين ينبغى الربط بينهما معًا عند النظر فيهما، فعلى القارئ أن يدرك أن هذا الأمر كان سيتطلب أن أنجز فى عمر واحد ما لا يمكن إنجازه إلا فى عمرين؛ إذ إن تحقيق ذلك يتطلب أن أحوز فى فترة واحدة من حياتى تلك الصفات التى قسمتها الطبيعة على فترتين من العمر مختلفتين تمامًا. ومن ثم، فإن الحاجة إلى تقديم عملى فى جزأين يكملان بعضهما بعضًا يمكن مقارنتها بالحاجة إلى صنع عدسة شيئية كاسرة للضوء؛ إذ لا يمكن صنعها من قطعة واحدة، وإنما يتم تركيبها من عدستين : عدسة محدبة من زجاج شديد النقاء، وعدسة مقعرة من زجاج صخرى صلب، فالتأثير المشترك لكليهما يحقق المراد. ومن ناحية أخرى،

(*) يشير شوبنهاور هنا إلى الكتب الأربعة التى يتألف منها المجلد الأول، والتى [illegible] عليها فى المجلد الثانى.

فإن القارئ سوف يجد تعويضًا ما عن الإزعاج الذى يسببه استخدامه مجلدين فى نفس الوقت، يتمثل فى التنوع والارتياح الذين ينتجان عن معالجة نفس الموضع من خلال نفس العقل، وبنفس الروح، وإن كان عبر سنوات مختلفة تمامًا. ومع ذلك، فمن المستحسن عمومًا بالنسبة للقارئ الذى ليست لـــه بعد معرفة بفلسفتى، أن يطالع أولاً المجلد الأول دون أن يُستدرَج إلى قراءة ملاحق الكتاب، أو يلجأ إلى ذلك أثناء قراءته الثانية للكتاب؛ وإلا فإنه سيكون من العسير تمامًا عليه أن يدرك المذهب فى اتساقه، إذ إن المذهب فى حد ذاته مطروح فى المجلد الأول، فى حين أن المجلد الثانى مكرس للنظريات الأساسية التى تم تأسيسها كل على حدة بتفصيل أكبر، وتم تطويرها بشكل تام. وحتى بالنسبة للقارئ الذى ربما لا يكون عازمًا على قراءة ثانية للمجلد الأول، سوف يجد أنه من الأفضل لـــه أن يطالع المجلد الثانى بذاته فقط بعد قراءة المجلد الأول. ويمكنه أن يشرع فى ذلك وفقًا للتسلسل المقرر لفصول المجلد الثانى التى وإن كان بينها ارتباط ما، إلا أنه ارتباط غير محكم، وسوف تمتلئ الفجوات الكائنة بين هذه الفصول باسترجاع المجلد الأول إذا ما كان القارئ قد فهمه تمامًا. وفضلاً عن ذلك فإن القارئ سوف يجد فى سائر المجلد الثانى إحالات إلى الفقرات المناظرة فى المجلد الأول. ولهذا الغرض، فلقد زودت الطبعة الثانية من المجلد الأول بترقيم فقراته التى جاءت فى الطبعة الأولى مقسمة من خلال فواصل فحسب.

لقد بينت فى تصدير الطبعة الأولى أن فلسفتى تنطلق من فلسفة كانط؛ ولذلك فإنها تفترض معرفة تامة بها، وأنا أكرر هذا الأمر هنا. ذلك أن تعاليم كانط تحدث تغييرًا أساسيًّا فى كل عقل أدركها. وهذا التغيير يكون هائلاً بحيث يمكن اعتباره ميلادًا عقليًّا جديدًا. فهذه التعاليم وحدها هى القادرة بالفعل على إقصاء النزعة الواقعية الفطرية التى نشـــأت من قبل عن العقل. فلا بركلى Berkeley ولا مالبرانش Malebranche بكافيين فى هذا الصدد ؛ لأن هذين الرجلين قد استغرقا فى العام، بينما انخرط كانط فى الخاص، وهو يسلك سبيله هذا بطريقة لا تُضاهَى سواء عند السابقين أو اللاحقين عليه، طريقة لها تأثير خاص تمامًا– نكاد

نقول إنها طريقة لها تأثير مباشر– على العقل. ويترتب على هذا أن العقل يتحرر جذريًا من الأوهام، وعندئذ ينظر إلى الأشياء فى ضوء آخر. ولكن فقط بهذه الطريقة يصبح العقل قادرًا بالفعل على تقبل الأطروحات الأكثر إيجابية التى سأقدمها. ومن ناحية أخرى، فـــإن المرء الذى لـــم يستوعب تمامًا الفلسفة الكانطية – مهما كان الذى درسه من فلسفات أخر– يكون فى حالة من السذاجة، فهو بعبارة أخرى يظل واقعًا فى أسر النزعة الواقعية الطبيعية والطفولية التى نولد عليها جميعًا، وهى النزعة التى يمكن أن تجعل المرء مؤهلاً لأى شىء إلا الفلسفة. ومن ثم فإن مثل هذا المرء يكون مقامه بالنسبة للمرء الذى يعرف الفلسفة الكانطية، أشبه بمقام القاصر بالنسبة للوصى عليه. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو فى أيامنا هذه متناقضة، وهو ما لم يكن عليه الحال مطلقًا خلال الثلاثين سنة الأولى التالية على ظهور كتاب *نقد العقل* ***Vernunftkritik (Critique of Reason)*** ؛ فمرد ذلك أن هناك جيلاً قد نشأ بعد ذلك لا يعرف كانط حق المعرفة، جيلاً لم يعرف شيئًا سوى أن يطالع كانط فى عجالة وتململ، أو يستمع لتوصيف لـــه يعتمد على الكلام الشائع عنه؛ ومرد ذلك أيضًا أن هذا الجيل قد لقى من سوء التوجيه ما جعله يهدر وقته فى متابعة أقاويل فلسفية نابعة من عقول رديئة، أو حتى صادرة عن المتسفسطة الذين تم الترويج لهم عند القراء بطريقة غير مسئولة. ومن ثم، فإن المحاولات الفلسفية التى يضطلع بها هذا الجيل يحدث فيها الخلط فى المفاهيم الأساسية، وتظهر فيها بوجه عام الفجاجة والرداءة التى تند عن الوصف، والتى تطل من جِراب الإعجاب والادعاءات الخاصة بالمحاولات الفلسفية التى تتلمذوا عليها. ولكن من يظن نفسه قادرًا على أن يتعرف على فلسفة كانط من خلال توصيفات الآخرين له، إنما يرتكب خطأً شنيعًا. كلا، بل إننى بخلاف ذلك يجب أن أحذر جديًا من ذلك النوع من التوصيفات، خاصة تلك التوصيفات حديثة العهد. فالواقع أننى فى السنوات الأخيرة قد صادفت فى كتابات الهيجليين توصيفات للفلسفة الكانطية لا تُعقَل. إذ كيف يمكن لعقول تم تخريبها وإجهادها فى باكورة الشباب بفعل لغو الهيجلية، أن تظل قادرة على متابعة بحوث كانط العميقة؟ فلقد

اعتاد هؤلاء منذ مرحلة مبكرة النظر إلى أكثر أنواع الكلام إسفافًا وخواء على أنه أفكار فلسفية، وإلى أكثر أنواع السفسطة بؤسًا على أنه حصافة، وإلى الخبل الأحمق على أنه جدل، ولقد أصبحت عقولهم مضطربة نتيجة لقبـولهم تراكيب لفظية متعجلة يُعذِّب بها العقل نفسه ويجهدها دون جدوى، على نحو تصبح فيه عقولهم فى حالة من الفوضى. إنهم ليسوا بحاجة إلى أى "نقد للعقل" ولا إلى أية فلسفة، فهم يحتاجون إلى "**دواء للعقل**" يبدأ بغسول مطهر، أى بجرعة علاجية قصيرة فى الحس المشترك un petit cours de senscommunologie، ثم على المرء أن ينظر بعد ذلك فيما إذا كان لهؤلاء فى أى وقت كان أى شأن بالفلسفة. وهكذا، فإنه لا جدوى من التماس مذهب كانط فى أى موضع آخر سوى أعماله ذاتها، غير أن هذه الأعمال تنويرية فى كل موضع منها حتى عندما يخطئ أو يُخفِق. ونظرًا لأصالته هذه، فإنه يصدق عليه تمامًا ما يصدق فى واقع الأمر على كل الفلاسفة الحقيقيين، وهو أن المرء لا يمكن أن يتعرف عليهم إلا من خلال أعمالهم ذاتها، لا من خلال كتابات الآخرين عنهم. إذ إن أفكار تلك العقول الخارقة لا يمكن أن تأتى إلينا صافية عبر دماغ عادى: فحيث إن مثل هذه الأفكار تولد خلف جبين عريض شامخ رقيق الانحناء فى تقوسه، تسطع من تحته عينان مشعتان؛ فإنها تفقد طاقتها وحيويتها ولا تصبح قادرة على أن تتجلى على حقيقتها عندما تنتقل إلى المأوى الضيق المنخفض سقفه، الذى يخص تلك الجماجم المنغلقة المكتنزة كثيفة الجدران، التى تطل منها نظرات بليدة متجهة نحو أغراض شخصية. ويمكننا القول فى واقع الأمر إن الأدمغة من ذلك النوع تشبه مرايا غير مستوية يظهر كل شىء فيها ملتويًا ومشوهًا، مفتقدًا التناسب الجمالى بين أجزائه، ليتمثل لنا فى هيئة مسخ. فالأفكار الفلسفية يمكن أن نتلقاها فقط من العقول التى أبدعتها. ومن هنا، فإن المرء الذى يجد نفسه مشدودًا إلى الفلسفة، يجب أن يجتهد فى البحث عن معلميها خالدى الذكر فى محراب أعمالهم الهادئ. فالفصول الرئيسة فى كتابات أى من هؤلاء الفلاسفة الحقيقيين سوف تشكل رؤية نافذة لمذاهبهم تفوق مائة مرة ما يمكن أن يستمده من العروض الممطوطة والمشوهة لتلك المذاهب،

التى تنتجها العقول العادية والتى ما زالت فى معظمها واقعة فى شراك الفلسفة الرائجة الآن، أو فى شراك استهواءاتها الخاصة. ولكن ما يدعو إلى الدهشة أن الناس يصممون على التمسك بتلك العروض غير المباشرة. والواقع أن نوعًا من الانتخاب الطبيعى يمارس فيما يبدو تأثيره هنا، وبفضله تنجذب الطبيعة الغالبة على المرء إلى ما يشبهها. ومن ثم فإنه يفضل أن يستمع إلى امرئ يشبهه فى طبيعته، غير عابئ بما يقوله مفكر عظيم. وربما يستند هذا إلى نفس المبدأ الذى يستند إليه نظام التعليم التبادلى الذى بمقتضاه يتعلم الأطفال على أفضل نحو من الأطفال الآخرين.

وتتبقى الآن كلمة إضافية أقولها لأساتذة الفلسفة. لقد وجدت نفسى دائمًا مضطرًا إلى الإعجاب، ليس فحسب بالحصافة والحس السليم المرهف لهؤلاء الأساتذة فى إدراكهم الفورى لفلسفتى بمجرد ظهورها باعتبارها شيئًا ما مختلفًا تمامًا عن محاولاتهم الفلسفية الخاصة بهم، وباعتبارها فى واقع الأمر تشكل خطورة عليها، أو باعتبارها– إذا استخدمنا تعبيرًا شائعًا– شيئًا ما لا يلائم بضاعتهم الرخيصة؛ بل إننى وجدت نفسى مضطرًا إلى الإعجاب أيضًا بالسياسة الناجعة الماكرة التى بفضلها اكتشفوا على الفور الإجراء السليم الوحيد الذى اتخذوه إزاء فلسفتى، والإجماع التام الذى اتخذوه فى تطبيقهم لهذا الإجراء، والإصرار فى النهاية على أن يبقوا مخلصين له. وهذا الإجراء– الذى بالمناسبة قد تعزز مركزه أيضًا بفضل السهولة التى يمكن بها تطبيقه– إنما يقوم كلية، كما هو معروف، على التجاهل التام، ومن ثم على "الإبقاء طى الكتمان" على حد التعبير الماكر لجوته Goethe الذى يعنى هنا التكتم على كل ما يكون ذا أهمية وقيمة. ويزيد من فاعلية هذا المنهج الصامت الذى يتخذه أساتذة الفلسفة، ذلك الضجيج من الصيحات والتهنئات المتبادلة فيما بينهم احتفالاً بمولد أعمال فلسفية لأربابهم من الفلاسفة الذين يتفقون معهم، على نحو يشبه تلك الصيحات والتهنئات المتبادلة لعبدة آلهة الطبيعة، وهى تلك الصيحات التى ترغم العامة على الالتفات والانتباه إلى هذه الوجوه التى ترتسم الجدية على ملامح أصحابها وهم يتبادلون التهانى. فمن ذا الذى

بوسعه ألا يقر هذا المسلك؟ أيكون هناك شيء يمكن الاعتراض به على الحكمة المأثورة التى تقول: **"عش أولاً، ثم تفلسف بعد ذلك" primum vivere, deinde philosophari**. فهؤلاء الأساتذة يريدون أن يعيشوا، بل يريدون فى الحقيقة أن يتعيشوا من الفلسفة. فهؤلاء يتم وقف معاشهم هم وزوجاتهم وأطفالهم على حساب الفلسفة، وعلى الرغم من قول بترارك Petrarka: **"أيتها الفلسفة الرائحة الغادية فقيرة عارية" povera e nuda vai filosofia**، فإنهم راضون عن كل ما يمكن أن يأتيهم منها. غير أن فلسفتى ليست بالقطع مرتبة تمامًا على ذلك النحو الذى يتيح لأى شخص أن يتعيش منها. فهى تفتقر إلى المطلب الأول اللازم للفلسفة الجامعية المتأستذة التى تكفل رواتب مجزية، أعنى اللاهوت التأملى الذى ينبغى ويلزم أن يكون الموضوع الرئيس لكل فلسفة، نكايةً فى كانط المزعج بكتابه فى ***نقد العقل*** (*) – مع أن مهمة ذلك النوع من الفلسفة هى ببساطة الكلام على الدوام عن شىء ما لا يمكن أن تعرف عنه أى شىء على الإطلاق. والواقع أن فلسفتى لا تعترف بتلك الصورة الخيالية للعقل التى ابتدعها بمهارة أساتذة الفلسفة وأصبحت شيئًا لا غنى عنه، أعنى الصورة الخيالية للعقل بوصفه عقلاً يعرف ويدرك ويفهم ويعى على نحو مباشر وبشكل مطلق. وما على المرء منهم سوى أن يفرض تلك الصورة الخيالية على القارئ منذ البداية، كيما يمكنه أن يرتاد بأيسر سبل الانتقال راحة فى العالم– أى يرتاد بعربة تجرها أربعة جياد– تلك المنطقة التى تتجاوز نطاق أى إمكانية للتجربة، وهى المنطقة التى جعلها كانط بكليتها وإلى الأبد منطقة مغلقة ممتنعة على معرفتنا. فما يمكن أن تجده إذن فى تلك

(*) من المعروف أن كانط فى كتابه ***"نقد العقل الخالص"*** يقيم البرهان على ضرورة استبعاد القضايا التقليدية التى تبحثها الفلسفة اللاهوتية التأملية (كالبحث فى حقيقة وجود الله ووجود النفس) من مجال البحث الميتافيزيقى المشروع، فالبحث فى مثل هذه القضايا ينتمى عنده إلى الميتافيزيقا غير المشروعة التى تتعالى على عالم الظواهر أو عالم التجربة، أى تتجاوز حدود المعرفة العقلية الممكنة التى ينبغى أن تبقى فى إطار عالم الظواهر. وهذا يعنى أن مثل هذه القضايا تعد موضوعًا للتسليم أو الاعتقاد لا موضوعًا لليقين العقلى الذى يستطيع أن يقيم البرهان على حقيقة موضوعه.

المنطقة إنما هو تلك المعتقدات المتجلية مباشرة، والمنمقة على أحسن نحو، وعلى وجه التحديد تلك المعتقدات الخاصة بالمسيحية الجديدة المتفائلة المتهودة. أما فلسفتى التأملية التى تفتقر إلى هذه المتطلبات الضرورية، فلا تأخذ بعين الاعتبار ظروف الآخرين، ولا تستطيع أن تكفل لهم سبل الرزق، فإنها تجعل نجمها القطبى الهادى لها هو الحقيقة وحدها، تلك الحقيقة العارية التى لا يُنتَظَر منها جزاء ولا تلقى نصيرًا، بل غالبًا ما يتم ملاحقتها؛ وتلك هى الوجهة التى توجهت إليها فلسفتى لا يحيد نظرها عنها يمينًا أو شِمالاً. فأنَّى يكون لمثل تلك الفلسفة شأن بتلك الجامعات العريقة التى تكفل الفلسفة الجامعية فيها الطيبات من الرزق، والتى أصبحت متقلة بمئات الأغراض وآلاف الاعتبارات، فهى تسلك سبيلها بحذر فى مسار ملتو تتغير وجهته؛ حيث إنها تضع نصب أعينها دومًا: الخوف من الرب، وإرادة السلطة الحاكمة، وعقائد الكنيسة الرسمية للدولة، ورغبات الناشر، واستحسان الطلاب، ومراعاة الصداقات الطيبة مع الزملاء، ومسار السياسة السائدة، والميــول الآنية للجمهور، وما إلى ذلك، أو لنقل: ما شأن بحثى الهادئ الجاد عن الحقيقة بذلك الجدال المدرسى الصاخب حول المنصات والكراسى، الذى تكون دوافعه السرية فى صميمها أغراضًا شخصية دائمًا؟ إن هذين النوعين من الفلسفة فى واقع الأمر متباينان جذريًّا. ولذلك، فلا يمكن أن تجد لدى أية إمكانية لإقامة توفيقات ومصالح مشتركة، ولا يمكن لأحد أن يجنى نفعًا من ورائى، اللهم إلا التطلع إلى الحقيقة، ومن ثم فلا نفع يمكن أن تجده عندى أى من تلك الأحزاب الفلسفية فى أيامنا هذه، لأنها جميعًا تقتفى أغراضها الخاصة. فى حين أننى أقدم مجرد آراء لا تلائم أيًّا من تلك الأغراض، لأنها ببساطة لم يتم تفصيلها على قد أى منها. فلو كان لفلسفتى أن تصبح ملائمة للأطروحات التى قد تصل بى لنيل درجة الأستاذية فى الفلسفة، لكان من اللازم أن تبزغ أزمنة أخرى مغايرة لهذا العصر. فياله من شىء رائع لو كان لمثل هذه الفلسفة– التى لا يمكن لأحد أن يتعيش منها على الإطلاق– أن تكون مبعثًا للنور والاهتمام، وتنال الاحترام! ومن ثم، كان ينبغى الاحتراس من هذه الفلسفة، فناصبها الجميع العداء على قلب رجل واحد.

ولكن مثل تلك اللعبة لا يمكن ممارستها بهذه البساطة حينما يتعلق الأمر بمجادلة الأعمال الفكرية ودحضها، وعلاوة على ذلك فإن مثل هذه الأساليب فى التعامل مشكوك فيها؛ بالضبط لأنها تلفت انتباه الجمهور للأمر المراد إخفاؤه، وبذلك تُفسِد قراءة الجمهور لأعمالى طعم التربُّح الذى ناله أساتذة الفلسفة. لأن المرء الذى تذوق طعم الجدية لن يكون قادرًا بعد ذلك على تذوق الأشياء الهزيلة، لاسيما إذا كانت بطبيعتها باعثة على الملل. ولذلك فإن مذهب الصمت- الذى تم الاتفاق عليه بالإجماع- هو المذهب الوحيد الصحيح، وليس بوسعى سوى أن أسدى النصح لهؤلاء بأن يتمسكوا بهذا المذهب وأن يواصلوا العمل به، طالما أنه يحقق النتيجة المرجوة- أعنى إلى أن يتبين أن التجاهل ينطوى فى معناه على جهالة، وعندئذ فقط سيكون الوقت متاحًا للتخفيف من حدة لهجتهم. وفى غضون ذلك، فإنه يكون مباحًا لكل امرئ أن يلتقط فكرة من هنا أو هناك، لأن الاستزادة بوفرة من الأفكار ليست عادة بالمهمة الثقيلة على النفس. وهكذا فإن مذهب التجاهل والصمت يمكن أن يدوم لفترة لا بأس بها، على الأقل طيلة الفترة المقدر لى أن أحياها، وبذلك سيكون هناك كثير من المكاسب قد تم الحصول عليها. وإذا تجرأ فى أثناء ذلك صوت متهور بأن أراد لنفسه أن يكون مسموعًا، فإنه سرعان ما يتم حجبه بالحديث الجهورى للأساتذة الذين يعرفون - بما لديهم من قدرة هائلة على الاستهواء - كيف يقومون بتسلية الجمهور بأشياء مختلفة تمامًا. إننى أنصح هؤلاء بالتزام أدق نوعًا ما بأسلوب الموافقة الإجماعية هذه، وأنصح بُوجه خاص بمراقبة الشباب الذين يكونون متهورين أحيانًا بصورة مخيفة. ومع ذلك، فليس بوسعى أن أضمن لهؤلاء دوام هذا الإجراء الموصى به إلى الأبد، وليس بوسعى أن أكون مسئولاً عن النتيجة النهائية التى يمكن أن تترتب عليه. وإنها لمسألة حساسة تلك المتعلقة بتوجيه الجمهور الذى يكون على وجه العموم طيِّبًا وطيعًا. فعلى الرغم من أننا غالبًا ما نرى دومًا أعمال كل من جورجياس Gorgias وهيبياس Hippias على القمة، وعلى الرغم من أن القاعدة العامة هى أن العبث يبلغ ذروته فى كل مكان، وأنه من المستحيل أن يشق صوت الفرد طريقه ليستبين من بين أصوات الكورس

من المخادعين والمخدوعين- على الرغم من ذلك كله، فإنه يظل للأعمال الأصيلة فى كل العصور تأثير خاص تمامًا، صامت وبطىء ومتعاظم، فنراها- كما لو كانت بمعجزة ما- تستبين من بين الجلبة كمنطاد يرتفع محلقًا من بين الغلاف الضبابى لهذا الكوكب متجهًا إلى مناطق أكثر نقاء. ولكنه ما إن يصل هناك، فإنه يبقى ثابتًا فى موضعه، ولا يمكن لأحد بعد ذلك أن يجره إلى أسفل.

فرانكفورت، على نهر الماين، فبراير 1844

تصدير الطبعة الثالثة

ما أيسر أن يجد العمل الحقيقى الأصيل قدمًا راسخًا فى العالم، إن لم يكن أولئك الذين يكونون غير قادرين على إنتاجه قد أخذوا على عاتقهم فى نفس الوقت ألا يتيحوا لـــه الحصول على أرض يرتكز عليها. ولكم أعاق هذا الوضع وأبطأ من تأثير - إن لم يكن قد أخمد فى واقع الأمر- كثيرًا من الأعمال التى يفترض أنها ذات نفع للعالم. وقد كان من نتاج هذا الوضع بالنسبة لى أننى - وإن كنت فى الثلاثين من عمرى عندما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب - لم يقدر لى أن أرى هذه الطبعة الثالثة قبل بلوغى الثانية والسبعين. وعلى الرغم من ذلك، فإننى أجد عزاء عن هذا فى كلمات بترارك : **أيما امرئ يمضى نهاره كله متجولاً، ليبلغ غايته عند الليل، فحسبه ذلك** **Si quis tota die currens, pervenit ad vesperam, statis est (*de vera sapientia*, S. 140)**. فإن كنت قد بلغت غايتى أخيرًا، وتحقق لدى الرضا فى آخر حياتى لرؤيتى بداية تأثيرى، فإن ذلك على أمل أن يدوم هذا التأثير- بناءً على قاعدة قديمة مجرَّبة- قدرًا أطول من قدر تأخره عن فترة بدايته.

وفى هذه الطبعة الثالثة، لن يفتقد القارئ شيئًا مما كان موجودًا فى الطبعة الثانية، وإنما سيجد فيها زيادة ملحوظة؛ حيث إنه بفضل الإضافات التى أُدخِلَت عليها؛ فإنها جاءت زائدة عن سابقتها بمائة وست وثلاثين صفحة، وإن جاءت على نفس شاكلة الطباعة السابقة.

لقد قمت بعد مرور سبع سنوات على ظهور الطبعة الثانية من هذا الكتاب بنشر كتابى المؤلف من جزأين بعنوان ***الحواشى والبواقى*** ***Parerga und***

Paralipomena. وما يُرَاد فهمه من الاسم الأخير هنا، إنما يتألف من الإضافات على العرض المنهجى المنظم لفلسفتى، وهى الإضافات التى قد وجدت مكانها الصحيح فى هذين الجزأين. غير أننى فى ذلك الوقت كان علىَّ أن أضعها فى الموضع الملائم قدر المستطاع؛ حيث إننى كان لدى شك كبير فيما إذا كنت سأحيا لأرى هذه الطبعة الثالثة. ولذلك فإن هذه الإضافات يمكن أن تلتمس فى المجلد الثانى مِن كتاب الحواشى سالف الذكر، ويمكن التعرف عليها بسهولة من العناوين الرئيسة للفصول.

فرانكفورت، على نهر الماين

سبتمبر 1859

الكتاب الأول

العالــم تمثــلاً

الوجه الأول

التمثل الخاضع لمبدأ العلة الكافية: موضوع التجربة والعلم

Sors de l'enfance, ami, réveille – toi !

دع عنك الطفولة يا صديقى، واستيقظ !

Jean - Jacques Rousseau جان جاك روسو

-1-

“Die Welt ist meine Vorstellung” (The world is my representation) **"العالم تَمثُّلى"**: هذه حقيقة تصدق على كل موجود يحيا ويدرك، على الرغم من أن الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يتمثلها من خلال وعيه المجرد التأملي. ولو أنه فعل ذلك حقًا، لأشرق عليه نور الحكمة الفلسفية. عندئذ سيصبح من الواضح واليقيني بالنسبة له أنه لا يعرف شمسًا ولا أرضًا، وإنما يعرف فقط عينًا ترى شمسًا ويدًا تحس أرضًا، وأن العالم الذى يحيط به إنما يكون قائمًا هناك بوصفه تمثلاً فحسب، أى أنه يكون قائمًا هناك بالنسبة لشيء آخر، أعني بالنسبة لذلك الذى يتمثله، وهو الشخص نفسه. ولو كانت هناك حقيقة يمكن التعبير عنها بطريقة قَبْلِية a priori، لكانت هى تلك الحقيقة؛ لأنها بمثابة التعبير عن الصورة الأعم لكل تجربة يمكن تصورها: إنها صورة أعم من كل الصور الأخرى، أعم من الزمان والمكان والعلية؛ لأن هذه الصور جميعًا تفترضها مسبقًا. ففى حين أن كلاً من هذه الصور– التى رأينا أنها مجرد أشكال خاصة عديدة للغاية من مبدأ العلة الكافية– تصدق فحسب على فئة بعينها من التمثلات، فإن القسمة الثنائية إلى موضوع وذات هى– بالمقابل – بمثابة الصورة العامة لكل تلك الفئات، فهى تلك الصورة التى يمكن أن يندرج تحتها أى تمثل محتمل وممكن تصوره بوجه عام، أيًا كان نوع هذا التمثل: مجردًا كان أو حدسيًا خالصًا أو تجريبيًا. ولذلك، فليست هناك حقيقة أكثر من هذه الحقيقة يقينًا، وأكثر منها استقلالاً عن كل الحقائق الأخرى، وأقل منها احتياجًا إلى البرهان على صدقها، ألا وهى أن كل ما يوجد فلأجل المعرفة، ومن ثم فإن مجمل هذا العالم هو فقط موضوع بالنسبة لذات، أى إدراك مُدرِك، وفى كلمة واحدة: تمثل. ومن الطبيعى أن تصدق تلك الحقيقة على الحاضر مثلما تصدق على كل الماضى وكل المستقبل، وعلى القصى والدانى؛ لأنها تصدق على الزمان والمكان ذاتيهما اللذين فيهما فحسب تنشأ كل هذه التمييزات. فكل

ما ينتمي أو يمكن أن ينتمي بحال ما إلى العالم، يكون مرتبطًا حتمًا بذلك الوجــود المشروط بالذات، وهو يوجد فقط لأجل الذات. فالعالم يكون تمثُّلاً.

وهذه الحقيقة ليست بجديدة على الإطلاق. فلقد أمكن التماسها مــن قبــل فــي التأملات الشكية التى بدأ منها ديكارت Descartes. وإن كان بركلــي Berkeley هو أول من أعلنها على نحو قطعي؛ وبذلك فإنه أسدى للفلسفة خدمة خالدة، رغــم أن بقية مذهبه لا يمكن أن تدوم. ولقد كان خطأ كانط الأول هو إغفاله لهذا المبــدأ، كما أوضحنا ذلك فى الملحق. وياله من زمن بعيد ذلك الذى أمكن فيه لحكماء الهند أيضًا أن يتعرفوا على تلك الحقيقة الأساسية، حيث تتبدى تلك الحقيقــة باعتبارهــا المبدأ الأساسى لفلسفة الفيدانتا التى تعزى إلى ڤياسا Vyasa، وهــو الأمــر الــذى أظهره لنا السير وليام جــونز William Jones فى آخر مقالاته المعنونة باســم "فــى فلــسفة الأســيويين (On the Philosophy of the Asiatics; *Asiatic Researches*, Vol. IV, p. 164) إذ يقول: "إن العقيــدة الأساســية لمدرسة الفيدانتا لا تقوم على إنكار وجود المادة، أى إنكار خواص الصلابة وعــدم القابلية للنفاذ والشكل الممتد (وهو ما يعنى ضربًا من الجنون)، وإنما تقــوم علــى تصحيح الفكرة الشائعة عنها، والتأكيد على أنها ليس لها ماهية مستقلة عن الإدراك الذهنى، فهذا الوجود والقابلية للإدراك مصطلحان مترادفان". إن هذه الكلمات لتعبر تمامًا عن القابلية للتوافق بين الواقعية التجريبية والمثالية الترانسندنتالية.

وهكذا، فإننا فى هذا الكتاب الأول ننظر إلى العالم فقط من الزاوية السابق ذكرها، أى ننظر إليه فقط بقدر ما يكون تمثلاً. حقًا إن الرفض الداخلى، لدى كل امرئ فى تقبل النظر إلى العالم باعتباره مجرد تمثله، هو ما يُشعِره بأن هــذه النظرة – بمنأى عن صدقها– تعد مع ذلك نظرة أحــادية الجانب، ومن ثم فإنها تكون ناتجة عن نوع من التجريد التعسفى. ولكنه – فى مقابل ذلك – لا يمكنه أبدًا أن يجد فكاكًا منها. ومع ذلك، فإن أحادية تلك النظرة هى الأمر الذى سوف نستكمله فى الكتاب التالى من خلال حقيقة لا يتبدى اليقين فيها على نحو مباشر كما

هو الحال بالنسبة للحقيقة التى ننطلق منها الآن. ففقط من خلال بحث أكثر تعمقًا، وتجريد أكثر صعوبة، وعزل ما يكون مختلفًا، وربط ما يكون متماثلاً، يمكننا أن نصل إلى تلك الحقيقة. وتلك الحقيقة – التى يجب أن تكون بالغة الجدية والمهابة، إن لم تكن مروعة بالنسبة لكل امرئ، فإنها ستجعله حتمًا على الأقل يراجع نفسه ويقول، بل يجب أن يقول: "العالم إرادتى" **“Die Welt ist mein Wille”** (The world is my will).

ولكن من الضرورى فى هذا الكتاب الأول أن ننظر على حدة فى هذا الجانب من العالم الذى نبدأ منه، أعنى ذلك الجانب من العالم باعتباره موضوعًا للمعرفة؛ وبالتالى ننظر دون تحفظ فى كل الموضوعات الموجودة، بل حتى فى أجسامنا ذاتها (وهو ما سوف ندرسه باستفاضة فيما بعد) باعتبارها تمثلاً فحسب، ونسميها مجرد تمثل. أما ذلك الجانب من العالم الذى منه نستخلص صورة مجردة هنا، فهو دائمًا ليس سوى الإرادة، وهو ما نأمل أن نظهره لكل امرئ. فهذا الجانب هو ما سوف يشكل الوجه الآخر للعالم؛ لأن هذا العالم يكون فى أحد جوانبه **تمثلاً** بإطلاق، تمامًا مثلما أنه يكون فى جانبه الآخر إرادة بإطلاق. ولكن افتراض واقع لا ينتمى إلى أى من هذين الجانبين من العالم، بل يمثل موضوعًا فى ذاته (وهو ما آل إليه للأسف حال الشىء فى ذاته على يد كانط)، إنما هو أضغاث أحلام، وتصديقه هو نوع من الوهم الكاذب فى الفلسفة.

-2-

إن ما يعرف كل الأشـــياء ولا يُعرَف بإحداها هو **الذات** **das Subjekt** (the subject). ومن ثم، فإن الذات هى دعامة العالم، أى الشرط الضرورى لكل ما يظهر، لكل الموضوعات، وهى تكون دائمًا مفترضة؛ لأن كل ما يوجد إنما يوجد فقط بالنسبة للذات. وكل فرد يجد نفسه ذاتًا، ولكن فقط من حيث هو يعرف، لا من حيث يكون موضوعًا للمعرفة. ولكن جسمه يكون موضوعًا ابتداءً؛ ولذلك

فإننا نسميه بهذا الاعتبار تمثلاً. ذلك أن الجسم موضوع من بين الموضوعات ويكون خاضعًا لقوانين الموضوعات، على الرغم من أنه يكون موضوعًا مباشرًا.[1] فالجسم شأن كل موضوعات الإدراك العيانى يقع فى إطار الصور الخاصة بكل معرفة، أى فى إطار الزمان والمكان اللذين من خلالهما تكون هناك الكثرة فى الأشياء. ولكن الذات- التى تكون دائمًا العارف ولا تكون أبدًا المعروف- لا تقع فى إطار هذه الصور، بل إنها- على العكس من ذلك- تكون دائمًا مفترضة بواسطة هذه الصور نفسها؛ ولذلك فإنه لا الكثرة ولا ضدها، أى الوحدة، تنتميان إليها. ونحن لا نعرفها أبدًا، ولكنها تكون على وجه التحديد ذلك الذى يعرف حيثما يكون هناك ما يُعرَف.

ولذلك، فإن العالم بوصفه تمثلاً- وهو الجانب الذى نتأمله بمفرده ها هنا- يتألف من نصفين جوهريين ضروريين ومتلازمين. والنصف الأول هو **الموضوع** (the object) **das Objekt**، وهو ما يكون خاضعًا لصورتى المكان والزمان اللذين تنشأ من خلالهما الكثرة. أما النصف الآخر- وهو الذات- فلا يقع فى إطار المكان والزمان؛ لأنه يكون كلاً مجملاً ولا يتجزأ فى كل موجود يقوم بفعل التمثل. ولذلك، فإن أى موجود مفرد من هذه الموجودات المدرجة جنبًا إلى جنب مع موضوع الإدراك، يؤلفان معًا على نحو أتم مفهوم العالم بوصفه تمثلاً، بنفس القدر الذى يحدث عندما يكون هذا التمثل صادرًا عن الملايين من الموجودات. ومن ثم فإنه إذا لم يكن هناك ذلك الموجود المفرد الذى يتمثل العالم، فإن العالم بوصفه تمثلاً لا يصبح موجودًا. ولذلك، فإن هذين النصفين متلازمان حتى فى الفكر؛ لأن كلاً منهما يكون لـــه معنى ووجود فقط من خلال الآخر وبالنسبة له، فكل منهما يوجد مع الآخر ويتلاشى معه. وكل منهما يحدد الآخر

---

(1)*Ueber den Satz vom Grunde (On the Principle of Sufficient Reason)*. § 2. Aufl.. 22.

مباشرة: فمتى بدأ الموضوع توقفت الذات. ويمكننا مشاهدة الطابع العام والتبادلى لهذا التحديد عندما نلاحظ أن الصور الضرورية، ومن ثم الكلية، لكل موضوع من الموضوعات– أعنى المكان والزمان والعلية– يمكن التماسها ومعرفتها على أتم نحو من خلال تأمل الذات ابتداء، ودون أن تكون هناك حتى معرفة بالموضوع ذاته، وهذا يعني– بتعبير كانط– أن هذه الصورة تسكن قبليًا فى الوعى. واكتشاف هذا الأمر يعد من أفضال كانط الرئيسة علىّ الفلسفة، وإنه لفضل عظيم. وبالإضافة إلى هذا، فإننى أؤكد فضلاً عن هذا كله أن مبدأ العلة الكافية هو التعـــبير العام عن تلك الصور الخاصة بالموضوع الذى نكون على وعى به بطريقة قبلية؛ ولذلك فإن كل ما نعرفه بطريقة قبلية خالصة ليس شيئًا آخر سوى مضمون هذا المبدأ وما يترتب عليه، ومن ثم فإنه فى هذا المبدأ يتم التعبير حقًا عن مجمل معرفتنا اليقينية القبلية. ولقد بينت بالتفصيل فى بحثى عن ***مبدأ العلة الكافية*** كيف يكون كل موضوع من الموضوعات الممكنة خاضعًا لهذا المبدأ، أى يكون على علاقة ضرورية بالموضوعات الأخرى، باعتباره مُحدَّدًا بها من ناحية، ومُحدِّدًا لها من ناحية أخرى. إن هذا المبدأ يمتد لدرجة أن مجمل وجود كل الموضوعات– من حيث هى موضوعات، أى تمثلات، ولا شيء سوى ذلك– يرجع تمامًا إلى هذه العلاقة الضرورية بين هذه الموضوعات فيما بينها، ويقوم فحسب على هذه العلاقة؛ ومن ثم فإنه يكون نسبيًا تمامًا، وهو ما سنستفيض فيه فيما بعد. ولقد بينت أيضًا أن هذه العلاقة الضرورية– التى يتم التعبير عنها إجمالاً من خلال مبدأ العلة الكافية– تتبدى فى صور أخرى مناظرة للفئات التى تصنَّف فيها الموضوعات تبعًا لإمكانيتها، كما بينت أيضًا أن التصنيف الصحيح لتلك الفئات يتم التحقق منه بواسطة هذه الصور. وإننى أفترض هنا دائمًا أن ما قلته فى ذلك المقال يعد أمرًا معروفًا للقارئ وماثلاً فى ذهنه؛ لأنه إذا لم يكن قد قيل من قبل هناك، لكان مكانه الضرورى ها هنا.

-3-

إن الاختلاف الأساسى بين كل تمثلاتنا هو ذلك الذى يكون بين التمثلات الحدسية **intuitive** والتمثلات المجردة **abstrakte**. وهذه الأخيرة تشكل فئة واحدة فحسب من التمثلات، أعنى التصورات، وهذه هى الخاصية المميزة للإنسان وحده. والقدرة على التصورات المجردة التى تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، قد سُمِيَت فى كل العصور **بالعقل** (reason) **Vernunft**. [2] وسوف ندرس فيما بعد هذه التمثلات المجردة فى حــد ذاتها، ولكننا أولاً وقبل كل شيء سوف نتحدث على وجــه الحصر عن **التــمــثل الحــدسى intuitive Vorstellung** (intuitive representation). فهذا النوع من التمثل يستوعب العالم المرئى برمته، أو مجمل عالم التجربة، جنبًا إلى جنب مع شروط إمكانه. وإن إحدى أهم اكتشافات كانط- كما ذكرنا- هى أن هذه الشروط ذاتها، هذه الصور الخاصة بالعالم المرئى- أى العنصر الأكثر كلية فى إدراك هذا العالم، والخاصية العامة لكل ظواهره، التى تتمثل أساسًا فى الزمان والمكان حتى عندما ننظر إليهما فى ذاتهما وبمنأى عن مضمونهما- هى صور لا يمكن فحسب التفكير فيها بطريقة مجردة، وإنما يمكن أيضًا إدراكها بطريقة مباشرة. وهذا الإدراك العيانى ليس نوعًا ما من الوهم الخادع المستمد من التجربة بواسطة التكرار، وإنما هو مستقل تمامًا إلى الحد الذى تبدو لنا فيه التجربة- على العكس من ذلك- معتمدة عليه؛ حيث إن خواص المكان والزمان- التى نعرفها قبليًا فى الإدراك العيانى- تسرى بوصفها قوانينَ على كل تجربة ممكنة. فالتجربة أينما كانت يجب أن تأتى وفقًا لهذه القوانين. وعلى هذا، فإننى فى مقالى **عن مبدأ العلة الكافية** قد نظرت إلى الزمان

---

(2) إن كانط فحسب هو الذى اختلط عليه هذا التصور لمفهوم العقل، وأنا أحيل القارئ فى هذا السياق إلى الملحق، مثلما أحيله إلى مقالى عن "الشكل الأساسى للأخلاق" فى كتابى *"المشكلات الأساسية لعلم الأخلاق"* *Grundprobleme der Ethik*, "Grundlage der Moral," § 6 ، انظر صفحات 148 - 154 من الطبعة الأولى (وصفحات 146 - 151 من الطبعة الثانية).

والمكان- طالما كنا ندركهما خالصين ومجردين من المضمون- باعتبارهما فئة قائمة بذاتها من التمثلات. فهذه الخاصية المميزة لهاتين الصورتين الكليتين من الحدس والتى اكتشفها كانط - هى إذن خاصية بالغة الأهمية بالتأكيد، أى خاصية كونهما قابلين للإدراك فى ذاتهما وبشكل مستقل عن التجربة، وقابلين للمعرفة بمقتضى توافقهما مع القانون الذى تقوم عليه الرياضيات بما تنطوى عليه من يقين لا يحتمل الخطأ. ومع ذلك، فإنه جدير باهتمامنا أيضًا تلك الخاصية الأخرى للزمان والمكان وهى أن مبدأ العلة الكافية الذى يحدد التجربة بوصفه قانونًا للعلية والدافعية، ويحدد الفكر بوصفه قانونًا للأساس الذى يقوم عليه الحكم- هو مبدأ يظهر فى الزمان والمكان فى صورة خاصة تمامًا، وهى الصورة التى أسميتها بأساس الوجود **Grund d:s Seyns** (ground of being). وهذا ما يبدو فى الزمان من خلال توالى لحظاته، وفى المكان من خلال وضع أجزائه بعضها بالنسبة لبعض، وهو ما يحدد كل منهما الآخر بالتبادل إلى ما لا نهاية.

إن كل من تبين لـــه بوضوح من خلال مقالى التمهيدى الوحدة التامة لمضمون مبدأ العلة الكافية، رغم كل ما هنـــالك من تنوع فى صـــوره؛ سيكون أيضًا مقتنعًا بأهمية معرفة أبسط صوره تلك، لما تكفله من استبصار لطبيعته الباطنية. ولقد تبين لنا أن أبسط هذه الصور هى **الزمان**. ففى الزمان نجد أن كل لحظة من لحظاته بمجرد أن تمحو اللحظة السابقة عليها التى ولدتها، حتى تبدأ هى ذاتها فى أن تنمحى بدورها على وجـــه السرعة؛ فالماضى والمستقبل - بمنأى عن عواقب مضمونهما- يكونان فارغين وغير واقعيين ربما أكثر من أى حلم، أما الحاضر- الذى هو مجرد الحد الفاصل بين الاثنين- فليس لـــه امتداد أو دوام. وعلى نفس النحو تمامًا، فإننا سوف نتبين نفس حالة الفراغ الماثلة فى كل صور مبدأ العلة الكافية، وسوف نرى أن المكان أيضًا مثل الزمان، ومثلهما كذلك كل شىء يوجد على نحو متزامن فى المكان والزمان؛ ومن ثم كل شىء ينشأ من أسباب ودوافع- يكون لـــه وجود نسبى فحسب، فهو يوجد فقط من خلال غيره وبالنسبة لغيره الذى يشبهه، أعنى أنه ليس بأكثر دوامًا من غيره. إن هذه الرؤية

فى جوهرها قديمة، إذ تبدت مع هيراقليطس Herakleitos فى تأسيه على التغير الدائم فى الأشياء، ومع أفلاطون فى ازدرائه لها كموضوع يصير إلى الأبد ولكنه لا يكون أبدًا، ومع اسبينوزا Spinoza فى وصفه لمثل هذه الموضوعات على أنها مجرد أعراض للجوهر الفرِد الذى وحده يكون ويبقى، وفى وضع كانط لكل ما يقبل المعرفة على أنه مجرد ظاهرة للشىء فى ذاته؛ وأخيرًا فى الحكمة القديمة للهنود التى تعلن أن "**المايا** **Maja (Mâyâ)**، أى حجاب الخداع الذى يطمس أعين الفانين، ويجعلهم يرون عالمًا لا يستطيعون أن يقولوا عنه أنه يكون أو لا يكون؛ لأنه أشبه بحلم، مثل بريق الشمس على الرمال الذى يتبدى للمسافر من بعد على أنه ماء، أو مثل قطعة الحبل على الأرض التى يراها على أنها ثعبان" (وهذه التشبيهات موجودة على نحو متكرر فى فقرات لا تحصى من **كتب الفيدا وأشعار البورانا** ***Puranas***)(*). ولكن المعنى المقصود من وراء كل هذا، والمراد بكل هذه الأقوال، ليس شيئًا آخر سوى ما نتحدث عنه الآن، أعنى العالم بوصفه تمثلاً خاضعًا لمبدأ العلة الكافية.

-4-

مَن أدرك صورة مبدأ العلة الكافية التى تبدو فى الزمان الخالص بذاته، والتى يقوم عليها كل إحصاء وحساب، فإنه يكون بذلك قد أدرك أيضًا ماهية الزمان كلها. فالزمان ليس شيئًا آخر سوى تلك الصورة ذاتها الخاصة بمبدأ العلة الكافية، وليست لــه صفة أو خاصية أخرى. فالتوالى هو صورة مبدأ العلة الكافية فــى الزمــان، والتوالى هو ماهية أو طبيعة الزمان فى مجملها. وإضافة إلى ذلك، فإن مــن أدرك مبدأ العلة الكافية كما يسرى فى إطار المكان المدرك فى صورة خالصة ومجردة، فإنه يكون بذلك قد أتى على طبيعة المكان فى مجملها؛ لأن طبيعة المكان بــالقطع ليست شيئًا آخر سوى إمكانية التحديدات المتبادلة لأجزائه بعضها بالنسبة لــبعض، وهو ما يسمى **بالوضع**(position) **Lage**. والدراسة المفــصلة لهــذا الأمــر،

(*) الأشعار المكتوبة بالسنسكريتية التى تصور الأساطير الهندية القديمة.

وصياغة النتائج المترتبة عليه فى تصورات من أجل تطبيق أكثر ملاءمة، هو ما يشكل موضوع علم الهندسة فى مجمله. وعلى نفس النحو أيضًا، فإن مَن أدرك تلك الصورة لمبدأ العلة الكافية التى تحكم محتوى هاتين الصورتين (للزمان والمكان)، أى من حيث قابليتهما للإدراك العيانى، أعنى المادة، ومن ثم قانون العلية الذى يحكمها؛ فإنه يكون بذلك قد أدرك مجمل ماهية وطبيعة المادة فى ذاتها؛ لأن المادة ليست بالقطع شيئًا ما آخر سوى العلية، وهو ما يدركه أى امرئ على الفور بمجرد أن يتأملها ويفكر فيها. وهكذا فإن وجود صورة العلية يتمثل فى فعلها؛ فليس من الممكن أن نتصور لها وجودًا آخر. وهى فى ممارستها لفعلها إنما تقوم بملء المكان والزمان؛ فتأثير فعلها على الموضوع المباشر (الذى هو المادة ذاتها) هو بمثابة تحديد لشروط الإدراك العيانى الذى توجد فيه وحده. ونتاج تأثير أى موضوع مادى على موضوع مادى آخر، هو أمر نعرفه فقط ما دمنا نجد هذا الموضوع الأخير يؤثر فى الموضوع الماثل أمامنا بطريقة مختلفة عن طريقته فى التأثير سابقًا، وهو يقوم على هذا وحده. وهكذا، فإن العلة والمعلول هما مجمل ماهية وطبيعة المادة؛ فوجودهما يكون فى الفعل الصادر عنهما (وتفصيل ذلك يمكن التماسه فى مقالى *عن مبدأ العلة الكافية*، الفصل 21، ص. 77). ولذلك، فإن جوهر كل شىء مادى يسمى فى الألمانية على نحو سديد **التحقق المادى الفعلى**[3] **materielle Wirklichkeit**، وهى كلمة معبرة بقوة أكبر من كلمة **واقع Realität**. كذلك، فإن ما يمارس عليه الفعل هو دائمًا المادة، وبذلك فإن مجمل وجودها وماهيتها يقوم فحسب على التغير المنتظم الذى يحدثه جزء واحد منها فى جزء آخر؛ ومن ثم فإن وجودها وماهيتها يكونان أمرًا نسبيًّا تمامًا، أى وفقًا لعلاقة نسبية تصدق فحسب داخل حدودها، تمامًا مثلما هو الأمر فى حالة الزمان والمكان.

---

(3) "إن ملاءمة التعبير لأشياء عديدة يعد أمرا مدهشًا، واستخدام اللغة المنحدرة عن القدماء – يعبر عن أشياء عديدة على نحو أكثر فاعلية". Senecca. *Epist*. 81

ولكن الزمان والمكان- كلاً منهما بذاته- يمكن تمثلهما حدسيًّا حتى بدون المادة، بينما المادة لا يمكن تمثلها على نفس النحو بدون الزمان والمكان. فصورة المادة الملازمة لها هى صورة تفترض **المكان**، والفعل الصادر عنها- الذى يقوم عليه مجمل وجودها- دائمًا ما يرتبط بتغيير ما؛ ومن ثم يتحدد من **الزمان**. غير أن الزمان والمكان- كلا منهما بذاته- لا يكونان فحسب مفترضين بالمادة، وإنما يؤسسان- فى ارتباطهما معًا- طبيعتها الجوهرية؛ بالضبط لأن هذه الطبيعة الجوهرية للمادة تقوم- كما رأينا- على الفعل، أى على العلية. إن كل ظواهر وحالات الأشياء التى لا تحصى والتى يمكن لنا تصورها، قد توجد معًا جنبًا إلى جنب فى المكان اللانهائى دون أن تحدد إحداها الأخرى، أو حتى قد تعقب إحداها الأخرى فى الزمان اللانهائى دون أن تتدخل فى شأنها. وهكذا، فإن وجود علاقة ضرورية بين ظاهرة وأخرى من هذه الظواهر، ووجود قاعدة تحدد هذه الظواهر وفقًا لهذه العلاقة، لن يصبح عندئذ أمرًا مطلوبًا أو حتى قابلاً للتطبيق. وبذلك، فإنه فى حالة القول بالتجاور الإجمالى فى المكان والتغير الإجمالى فى الزمان- طالما أن كلاً من هاتين الصورتين تتخذ مسارها ومدتها بذاتها دون أى ارتباط بالأخرى- لن تكون هناك عليّة على الإطلاق، وبما أن العلية تؤسس الماهية الحقيقية للمادة؛ فلن تكون هناك أيضًا أية مادة. ولكن قانون العلية يستمد معناه وضرورته فقط من كون أن ماهية التغير لا تقوم على مجرد تغير الأوضاع وتبدلها فى حد ذاتها. بل إنها على العكس من ذلك تقوم على أساس أنه **فى عين المكان ذاته** يوجد الآن وضعٌ أو حالة **واحدة** يتبعها وضعٌ أو حالة **أخرى**، وفى اللحظة ذاتها من الزمان توجد **هنا** هذه الحالة وتوجد هناك **تلكم**. فهذا التحديد التبادلى للزمان والمكان كل منهما للآخر، هو ما يهب المعنى والضرورة للقاعدة التى يحدث التغير وفقًا لها. ولذلك فإن ما يكون محددًا بواسطة قانون العلية ليس هو مجرد تتابع الأوضاع فى الزمان، وإنما هو ذلك التتابع منظورًا إليه من جهة مكان محدد؛ وهو ليس فحسب وجود حالات فى مكان محدد، وإنما أيضًا فى زمان محدد بالنسبة لهذا الموضع بعينه. وهكذا فإن التغير، أعنى التنوع الذى يحدث وفقًا لقانون العلية، دائمًا ما

يكون مرتبطًا بجزء محدد من المكان وبجزء محدد من الزمان، **على نحو متزامن** وفى وحدة واحدة. وعلى هذا، فإن العلية توحد بين المكان والزمان. ولكننا وجدنا أن مجمل ماهية المادة تكمن فى الفعل، ومن ثم فى العلية؛ وبالتالى فإن المكان والزمان يجب أيضًا أن يكونا متحدين فى المادة، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن المادة يجب أن تحمل داخل ذاتها على نحو متزامن الخصائص والكيفيات المتعلقة بالزمان وتلك المتعلقة بالمكان، مهما كان قدر التعارض بين كل منهما. فيجب أن توحد المادة داخل ذاتها بين ما يكون من المستحيل التوحيد بينه فى كل منهما: بين المسار المتقلب لحركة الزمان، والثبات الصلب غير القابل للتغير الذى يميز المكان، فمنهما معًا تستمد المادة خاصيتها فى القابلية للانقسام إلى ما لا نهاية. وعلى هذا، فإنه من خلال المادة يحدث ابتداء هذا **التواجد التزاملى** لكل من الزمان والمكان. وهذا لا يمكن أن يحدث فحسب فى الزمان الذى لا يعرف أى تجاور جنبًا إلى جنب، ولا فحسب فى المكان الذى لا يعرف شيئًا عن قبل وبعد والآن. ولكن **التواجد التزاملى** لكثير من الحالات يشكل فى الحقيقة ماهية الواقع؛ لأنه من خلاله يصبح **البقاء أو الدوام** ممكنًا ابتداءً. إن البقاء يمكن معرفته فقط من خلال تغير ذلك الذى يوجد على نحو متزامن مع ما يكون باقيًا؛ ومع ذلك فإنه أيضًا من خلال ما يكون باقيًا عبر التنوع يمكن فقط للتنوع أن يكتسب طابعه فى **التغير**، أعنى فى تبدل الكيفية والشكل رغم ثبات الجوهر، أعنى **المادة**.[4] ففى حالة افتراض المكان وحده، سيكون العالم صلبًا غير قابل للحركة، بلا تتابع، ولا تغير، ولا فعل؛ ولكن مع وجود الفعل ينشأ أيضًا تمثل المادة. كذلك فإنه فى حالة افتراض الزمان وحده، سيكون كل شىء عابرًا، بلا ثبات، ولا تجاور؛ ومن ثم بلا تواجد تزاملى؛ وبالتالى بلا دوام؛ وبذلك فإنه يكون أيضًا بلا مادة. ففقط من خلال الربط بين الزمان والمكان تنشأ المادة، وبعبارة أخرى، تنشأ إمكانية الوجود التزاملى، ومن ثم الدوام؛

---

(4) لقد أوضحنا فى الملحق أن المادة والجوهر هما شىء واحد.

وكذلك من خلال الدوام تنشأ إمكانية ثبات الجوهر مع وجود التغير فى الحالات والأوضاع.[5]

وحيث إن المادة تجد طبيعتها الجوهرية فى وحدة الزمان والمكان؛ فإنها تحمل مجمل تفاصيل الطابع المميز لكل منهما. إنها تفصح جزئيًّا عن تأصيلها فى المكان من خلال الصورة التى تكون ملازمة لها، وبوجه خاص من خلال ثباتها (أى من خلال الجوهر)، (حيث إن التنوع ينتمى إلى الزمان وحده، أما الزمان وحده وعلى حدة فليس فيه شىء باق). ولذلك، فإن اليقين **القَبْلى** بوجود الثبات أو الجوهر فى المادة، هو يقين مستمد فى مجمله وبرمته من يقين الثبات الذى يميز المكان.[6] كذلك فإن المادة تفصح عن نشأتها فى الزمان من خلال الكيفية (أى الحدث) الذى بدونه لن تظهر المادة أبدًا، والذى يتمثل بالقطع دائمًا فى العلية، أى الفعل الذى يمارس على مادة أخرى، ومن ثم التغير (وذلك مفهوم ينتمى للزمان). ومع ذلك، فإن الخضوع لقانون هذا الفعل يتم دائمًا استنادًا إلى المكان والزمان معًا؛ وبذلك فقط يكون لــــه معنى. إن القوة التشريعية لقانون العلية ترتبط تمامًا وبشكل منفرد بتحديد نوع الحالة أو الوضع الذى يجب أن يظهر **فى هذا الزمان وفى هذا المكان** بعينه. واستفادة هذه التحديدات الأساسية للمادة من صور معرفتنا التى نكون واعين بها قبليًّا– هو ما تقوم عليه معرفتنا بطريقة قبلية بالخصائص المؤكدة واليقينية للمادة. وهذه الخصائص هى شغل حيز الفراغ، أى عدم القابلية للنفاذ، أى الفاعلية؛ ثم الامتداد، وقابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، والثبات، أى عدم القابلية للفناء، وأخيرًا القابلية للحركة. وفى مقابل ذلك، فإن خاصية الجاذبية– على الرغم من عموميتها– هى خاصية تعزى إلى المعرفة بطريقة **بعدية a posteriori**، رغم أن كانط فى كتابه ***المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية*** (ص. 71، طبعة روزنكرانتس Rosenkranz، ص. 372) يؤكد أنها يمكن معرفتها بطريقة قبلية.

---

(5) يبين لنا هذا أساس تفسير كانط للمادة وهو "أنها ما يكون قابلاً للحركة فى المكان"؛ لأن الحركة تقوم فقط على وحدة المكان والزمان.

(6) وليس مستمدًا – كما يعتقد كانط – من معرفة الزمان، على نحو ما أوضحنا ذلك فى الملحق.

ولكن مثلما أن الموضع بوجه عام يوجد فقط بالنسبة للذات باعتبارها مصدر تمثله، كذلك فإن كل فئة خاصة من التمثلات توجد فقط بالنسبة لنزوع خاص بالمِثْل كامن فى الذات، وهو ما يُسمى بملكة المعرفة. والنظير الذاتى التلازمى بالنسبة للزمان والمكان فى ذاتهما– أى كصورتين فارغتين– هو ما سماه كانط "بالحساسية الخالصة"، وهو تعبير اصطلاحى يمكن الإبقاء عليه، باعتبار أن كانط يعد الرائد هنـــا، رغم أنه تعبير ليس ملائمًا تمـــامًا؛ لأن الحســـاسية تفترض المـــادة. والنظير الذاتى التلازمى بالنسبة للمادة أو العلية– فكلاهما شىء واحد– **هو الذهن** **Verstand** (understanding) ولا شىء آخر سوى هذا. فمعرفة العلية هى الملكة الفريدة للذهن، وقوته الوحيدة، وإنها لقوة عظيمة تستوعب الكثير، ومتعددة التطبيق، ومع ذلك فإنها لها هويتها الذاتية التى لا تخطئُها العين عبر سائر تجلياتها. وعلى العكس من ذلك، فإن كل عِلِيَّة، ومن ثم كل مادة؛ وبالتالى مجمل الواقع، إنما يكون فقط بالنسبة للذهن، ومن خلال الذهن، فى الذهن. وأول تجلٍ للذهن وأكثره بساطة وحضورًا على الدوام، إنما هو الإدراك العيانى للعالم الفعلى؛ وهذا ما يحدث دائمًا بوصفه معرفة للعلة من خلال المعلول؛ ولذلك فإن كل إدراك عيانى يكون عقلانيًا. إلا أن المرء قد لا يبلغ أبدًا الإدراك العيانى إذا كان هناك معلول ما غير معروف بطريقة مباشرة، وبذلك فإنه يُستخدَم كنقطة بداية. ولكن هذا هو الفعل أو التأثير الذى يحدث فى أجسام الحيوانات. وفى هذا الإطار، فإن هذه الأجسام تكون بمثابة **الموضوعات المباشرة** **die unmittelbaren Objekte** (immediate objects) بالنسبة للذات، ومن خلالها يحدث الإدراك العيانى لسائر الموضوعات الأخرى. فالتغيرات التى تحدث فى خبرة كل جسم حيوانى تُعرَف بطريقة مباشرة، أى يُشعر بها، وحيث إن هذا المعلول يتم رده على الفور إلى علته؛ فإنه ينشأ عندئذ الإدراك العيانى لتلك العلة بوصفها **موضوعًا**. وهذه العلاقة ليست بأية حال بمثابة نتيجة يتم التوصل إليها من خلال تصورات مجردة، فهى لا تحدث من خلال التأمل، وهى ليست اعتباطية، وإنما مباشرة وضرورية ويقينية. إن الأسلوب المعرفى الخاص **بالذهن الخـــالص** **des reinen Verstand**

(pure undrstanding) هو المنهج الذى بدونه لن يتم بلوغ الإدراك العيانى أبدًا، ولن يبقى هناك سوى وعى أجوف أشبه بوعى النبات بالتغيرات التى تحدث فى الموضوع المباشر، والتى تتبع بعضها بعضًا على نحو يخلو تمامًا من المعنى، اللهم إلا ما قد تحمله من معنى بالنسبة للإرادة بقدر ما تجلبه لها من ألم أو لذة. ولكن كما أنه بشروق الشمس يمثُل أمامنا العالم المرئى، كذلك فإن الذهن بفعل واحد من أفعال ملكته البسيطة الوحيدة يحيل الإحساس المتبلد الخلو من المعنى إلى إدراك عيانى. فما تَخبُره العين والأذن أو تحسه اليد ليس إدراكًا عيانيًا، فهو مجرد معطيات. وفقط من خلال انتقال الذهن من المعلول إلى العلة، يظهر العالم بوصفه إدراكًا عيانيًا ممتدًا فى المكان، ومتنوعًا من حيث الصورة، وثابتًا عبر الزمان من جهة المادة. لأن الذهن يربط المكان بالزمان فى تمثل المادة، وبعبارة أخرى فى تمثل الفاعلية. فهذا العالم بوصفه تمثلاً يوجد فقط من خلال الذهن، ومن أجل الذهن. ولقد بينت فى الفصل الأول من مقالى *عن الإبصار والألوان* كيف يولد الذهن الإدراك العيانى من المعطيات التى تمدنا بها الحواس، وكيف يتعلم الطفل الإدراك العيانى من خلال مقارنة الانطباعات التى تتلقاها الحواس المختلفة من نفس الموضوع، وكيف أن هذا وحده يلقى الضوء على كثرة هائلة من ظواهر الحواس على الرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين، وعلى الرؤية البصرية المزدوجة فى حالة الحَوَل، أو فى حالة الرؤية البصرية حينما ننظر على نحو متزامن إلى موضوعات يقع الواحد منها خلف الآخر على مسافات غير متساوية، كما يلقى الضوء على كل وهم ينتج بفعل تغير مفاجئ فى أعضاء الحس. ولكننى عالجت هذا الموضوع المهم على نحو أوفى وأتم فى الطبعة الثانية من مقالى *عن مبدأ العلة الكافية* (الفصل 21). وكل ما قيل هناك لـه ضرورته هنا؛ ولذلك ينبغى حقًا أن يقال ثانية. ولكن حيث إننى غالبًا ما أكره الاقتباس مما كتبت مثلما أكره الاقتباس من الآخرين، وبما أننى غير قادر على بيان الموضوع على نحو أفضل مما بينته هناك، فإننى أحيل القارئ إلى ذلك المقال بدلاً من تكراره هنا، ومن ثم فإننى أفترض أنه معروف هنا.

إن عملية تعلم الرؤية لدى الأطفال، ولدى الأشخاص الذين ولدوا عميانًا ثم أجريت لهم عملية جراحية؛ والرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين لأى شىء مدرك؛ والرؤية البصرية المزدوجة والإحساس اللمسى المزدوج، وهو ما يحدث عندما تكون أعضاء الحس مُزَاحة عن موضعها المعتاد؛ والمظهر الذى تبدو عليه الموضوعات فى وضع رأسى فى حين أن صورتها التى تتبدى للعين تكون مقلوبة معكوسة، وإحالة اللون إلى موضوعات خارجية، وأخيرًا عملية التجسيم البصرى التى هى عملية ناتجة عن وظيفة داخلية، أى عن انقسام فى نشاط العين خاص بعملية استقطاب الضوء فى حين أن ذلك يكون ناتجًا عن عملية باطنية، أى انقسام فى نشاط العين فى عملية استقطاب موجات الضوء– هذه كلها براهين راسخة لا يمكن دحضها تشهد بأن كل **إدراك عيانى Anschauung**(*) لا يكون مجرد إدراك ناتج من الحواس، وإنما من العقل، أى أنه بعبارة أخرى **معرفة خالصة من خلال فهم العلة من المعلول**. وبالتالى، فإنه يفترض معرفة قانون العلية، وعلى هذه المعرفة يعتمد كل إدراك حسى، ومن ثم كل تجربة؛ وذلك بفضل أولية هذه المعرفة وإمكانها التام. والعكس– أعنى القول إن معرفة قانون العلية تنشأ من التجربة– ليس صحيحًا، فذلك ما قال به مذهب الشك لدى هيوم Hume، وهو أول ما تم دحضه بما ذكرناه هنا. فاستقلال معرفة العلية عن كل تجربة– أى الطابع **القبلى** لهذه المعرفة– هو ما يمكن البرهنة عليه فقط من خلال استناد كل تجربة عليه. كذلك فإن هذا الأمر يمكن البرهنة عليه فقط– على النحو المشار إليه هنا والمبين فى الفقرات السابقة– استنادًا إلى أن معرفة العلية تكون متضمنة سلفًا فى الإدراك العيانى بوجه عام، أى فى المجال الذى يمكن أن تتحقــق فيه أية تجربة؛ ومن ثم فإن هذه المعرفة توجد برمتها على **نحو قبلى** بالنسبة إلى التجربة، وهذا يعنى أنها

(*) يستخدم شوبنهاور كلمة Anschauung ليصف الإدراك العيانى المباشر لموضوع ما يكون ماثلاً أمام إدراك الذات الواعية؛ ولذلك فهو ليس مجرد الإدراك الذى يكون من خلال أى من الحواس الخمس Wahrnehmung، وإنما هو المعرفة الذهنية المباشرة بالأشياء والموضوعات التى تظهر فى عالم الإدراك الحسى، وبالعلاقات التى تنشأ بينها، وينبغى أن نفهم الإدراك العيانى عند شوبنهاور بهذا المعنى دائمًا.

لا تفترض التجربة، وإنما تكون بذلك مفترضة بوصفها شرطًا لها. ولكن هذا الأمر لا يمكن البرهنة عليه على النحو الذى ذهب إليه كانط، وهو ما انتقدته فى مقالى عن مبدأ العلة الكافية. (الفصل 23).

-5-

غير أنه يجب علينا الآن أن نحاذر من الوقوع فى مغبة سوء الفهم الذى يفترض أنه مادام الإدراك العيانى ينشأ من خلال معرفة العلية، فإن العلاقة بين العلة والمعلول هى علاقة توجد بين الموضوع والذات. فهذه العلاقة- على العكس من ذلك- تحدث على الأرجح بين موضوع مباشر وموضوع آخر غير مباشر؛ ومن ثم فإنها تحدث دائمًا بين موضوعات. وإن هذا الافتراض الخاطئ هو ما يقوم عليه كل جدال أحمق حول واقعية العالم الخارجى، وهو جدال تعارض فيه النزعة الإيقانية والنزعة الشكية إحداها الأخرى، وسرعان ما تبدو فيه تلك النزعة الأولى باعتبارها مثالية حينًا وواقعية حينًا آخر. والواقعية تفترض الموضوع بوصفه علة، وتُسكِن معلولها فى الذات. فى حين أن مثالية فيشته تجعل الموضـــوع معلولاً للذات. ولكن بما أنه لا توجد على الإطلاق أية علاقة بين الذات والموضوع تسير وفقًا لمبدأ العلة الكافية - وهو أمر لا يحتمل الإفراط فى التركيز عليه- فإنه لا أحد من هذين الموقفين التوكيديين قد أمكن أبدًا إثباته؛ ولذلك أمكن للنزعة الشكية أن تنال منهما معًا. وما ينبغى التأكيد عليه الآن هو أنه إذا كان قانون العلية يسبق الإدراك العيانى والتجربة بوصفه شرطًا لهما؛ وبالتالى لا يمكن تعلمه منهما (على نحو ما تخيل هيوم)، كذلك فإن الموضوع والذات بالمثل تمامًا يسبقان كل معرفة؛ وبالتالى فإنهما يسبقان حتى مبدأ العلة الكافية بوجه عام، بوصفه الشرط الأول للمعرفة. ذلك أن هذا المبدأ هو مجرد الصورة الخاصة بكل موضوع، أى مجمل طبيعته وأسلوبه فى الظهور، ولكن الموضوع يفترض دائمًا الذات؛ ومن ثم فإنه لا وجود بينهما لعلاقة العلة بالنتيجة المترتبة عليها. وهذا هو بالضبط فحوى الكلام

الذى ينتهى إليه مقالى عن *مبدأ العلة الكافية* : فهو يبين مضمون ذلك المبدأ بوصفه الصورة الجوهرية لكل موضوع، وبعبارة أخرى بوصفه النحو أو الأسلوب العام الذى يتبدى عليه الوجود الموضوعى، وباعتباره شيئًا مما ينتمى إلى الموضوع بما هو موضوع. ولكن الموضوع بما هو موضوع يفترض، أينما كان، الذات بوصفها النظير الضرورى المتلازم معه؛ وبالتالى فإن الذات تبقى دائمًا خارج النطاق الذى يسرى عليه مبدأ العلة الكافية. وإن الجدال حول واقعية العالم الخارجي يقوم بالضبط على هذا التوسع الخاطئ فى نطاق سريان مبدأ العلة الكافية بحيث يسرى على الذات أيضًا، والبدء بسوء الفهم هذا هو ما يجعل هذا الجدال غير قادر أبدًا على أن يفهم موضوعه. فمن ناحية، نجد أن النزعة الإيقانية الواقعية تنظر إلى التمثل باعتباره المعلول الناتج عن الموضوع، وتحاول أن تفصل بين هذين الاثنين، أى بين التمثل والموضوع اللذين يعدان شيئًا واحدًا، وأن تفترض علة مختلفة تمامًا عن التمثل، أى تفترض موضوعًا مستقلاً بذاته عن الذات؛ ومن ثم فإنها تفترض شيئًا لا يمكن تصوره على الإطلاق؛ حيث إن الموضوع باعتباره موضوعًا يفترض الذات، وبذلك فإنه يبقى دائمًا كمجرد تمثل للذات. وعلى الضد من هذا الموقف نجد موقف النزعة الشكية التى تتخذ نفس الافتراض الخاطئ الذى يدعى أننا لا نجد دائمًا فى التمثل سوى المعلول، ولا نجد أبدًا العلة، وهكذا لا يكون هناك أبدًا **وجود** واقعى، ومن ثم فإن ما نعرفه دائمًا إنما هو تأثير الموضوعات فينا. ولكن هذا التأثير للموضوعات– فيما يفترض هذا الموقف– قد لا يحمل أية مشابهة كانت بالنسبة لذلك الوجود؛ ومن ثم سيكون من الخطأ التام حقًا أن نفترض وجودًا لتأثير تلك الموضوعات، حيث إن قانون العلية تشهد به أولاً التجربة، ومن المفترض بعدئذ أن تستند إليه واقعية التجربة بدورها. وهكذا فإن هذين الرأيين يمكن تصحيحهما بالقول أولاً إن الموضوع والتمثل هما نفس الشىء، وإن **الوجود** الحقيقى للموضوعات التى نراها فى العيان هو **تأثيرها Wirken**، وإن واقعية الشىء تكمن بالضبط فى هذا، وإن المطالبة بوجود الموضوع خارج نطاق تمثل الذات، والمطالبة بوجود واقعى للشىء الفعلى يكون متميزًا عن تأثيره، هى مطالبة

بلا أى معنى على الإطلاق وتعد أمرًا متناقضًا. ولذلك، فإن معرفة طبيعة التأثير الخاص بموضوع مدرك ما تستنفد الموضوع ذاته من حيث هو موضوع، أى من حيث هو تمثل، حيث إنه وراء هذا لا يبقى هناك شىء فيه لأجل المعرفة. ولذلك فإن العالم المدرك عيانيًّا فى المكان والزمان الذى يعلن عن نفسه إذن بوصفه ليس شيئًا آخر سوى العلية- هو عالم واقعى تمامًا، ويكون بالضبط على النحو الذى يتبدى عليه، وهو يبدو كلية وبدون تحفظ بوصفه تمثلاً، ويكون مرتبطًا بهذا التمثل الذى يجرى وفقًا لقانون العلية. وهذا هو معنى واقعيته التجريبية. ومن ناحية أخرى، فإن العلية تكون فحسب فى الذهن، ولأجل الذهن. ولذلك فإن مجمل العالم الفعلى، أى الحادث بالفعل، يكون دائمًا مشروطًا على هذا النحو بالذهن، وبدونه لا يكون شيئًا على الإطلاق. وليس لهذا السبب ننكر تمامًا على صاحب النزعة الإيقانية قوله بواقعية العالم الخارجى حينما يقر بهذه الواقعية باعتبارها تعنى الاستقلالية عن الذات- ليس لهذا السبب وحده ننكر ذلك؛ وإنما أيضًا لأنه بوجه عام لا يمكن أن نتصور موضوعًا بدون ذات من غير أن نكون واقعين فى تناقض. فعالم الموضوعات بأسره يكون ويبقى تمثلاً؛ ولهذا السبب فإنه يكون بأسره وإلى الأبد مشروطًا بالذات، أى أنه- بعبارة أخرى- لـــه طبيعة مثالية ترانسندنتالية. ولكن هذا التوصيف لا يعنى أنه يكون زيفًا أو وهمًا؛ فهو يقدم نفسه على النحو الذى يكون عليه، بوصفه تمثلاً، بل فى الحقيقة بوصفه سلسلة من التمثلات التى يكون مبدأ العلة الكافية هو الرابطة المشتركة بينها. وبذلك فإنه يكون مدركًا من جانب الفهم السليم، حتى فى أكثر معانيه عمقًا، ومن جانب الفهم الذى ينطق بلغة واضحة تمامًا. فالشك فى واقعية هذا العالم هو أمر يمكن أن يحدث فقط بالنسبة لعقل قد أفسدته البراعة المفرطة فى السفسطة، ومثل هذا الشك يحدث دائمًا من خلال تطبيق خاطئ لمبدأ العلة الكافية. ذلك أن هذا المبدأ يربط كل التمثلات الواحد منها بالآخر، أيًّا كان نوع هذه التمثلات، ولكنه لا يربط مطلقًا هذه التمثلات بالذات، أو بشىء ما لا يعد ذاتًا ولا موضوعًا وإنما يعد فقط أساسًا للموضوع، وهو محال؛ لأن الموضوعات فحسب هى ما يمكن أن يكون أساسًا للموضوعات، والأمر يكون

على هـذا دائمًا. وإذا ما تفحصـنا بدقة أكثر أصـل تلك المسـألة المتعلقة بواقعية العالم الخارجى، فإننا سنجد بجانب التطبيق الخاطئ لمبدأ العلة الكافية على ما يقع خارج نطاقه، سنجد بالإضافة إلى ذلك خلطًا خاصًا فيما يتعلق بصـوره. ذلك أن صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة فحسب بالتصورات أو التمثلات المجردة، هى صورة يتم مد نطاقها لتشمل تمثلات الإدراك العيانى، والموضوعات الواقعية، ويصبح أساس المعرفة مقتضيًا وجود موضوعات لا يمكن أن يكون لها أساس آخر سوى الصيرورة. ففيما يتعلق بالتمثلات المجردة- أى التصورات المرتبطة بالأحكام- نجد أن مبدأ العلة الكافية يسرى هنا على ذلك النحو الذى تكون فيه لكل من هذه التمثلات المجردة قيمتها، ومشروعيتها، وكامل وجودها، وهو ما يسمى هنا **بالحقيقة Wahrheit**، وذلك يحدث ببساطة وفحسب من خلال العلاقة بين الحكم وشىء ما خارجه، أى علاقة الحكم بأساسه المعرفى، فهو الأساس الذى يجب الرجوع إليه دائمًا. أما فيما يتعلق بالموضوعات الواقعية، أى بتمثلات الإدراك العيانى، فإن مبدأ العلة الكافية يسرى هنا لا باعتباره مبدأ لأساس **المعرفة Erkennens**، وإنما لأساس **الصيرورة Werdens**، أى باعتباره قانون العلية. فكل موضوع من هذه الموضوعات الواقعية قد أوفى بمطلب هذا المبدأ منه بأن **صار** إلى ما صار إليه، أي- بعبارة أخرى- بأن تبدى باعتباره معلولاً ناتجًا عن علة. ولذلك فإن الحاجة إلى أساس للمعرفة، لا تكون لها أى مشروعية أو معنى هنا، وإنما هى أمر يخص فئة أخرى من الموضوعات. وهكذا فإن عالم الإدراك العيانى لا يثير أى سؤال أو شك لدى الملاحظ، طالما أنه يبقى على اتصال بهذا العالم. ولا يوجد هنا خطأ أو صواب؛ لأن الخطأ والصواب يقعان فى نطاق التمثلات المجردة، فى نطاق التأمل. ولكن العالم هنا يبقى منفتحًا أمام الحواس وأمام الذهن، وهو يقدم نفسه فى صدق فطرى باعتباره ما هو عليه، أى باعتباره تمثلاً للإدراك العيانى ينشأ وفقًا لقانون العلية.

إننا منذ أنعمنا النظر فى السؤال عن واقعية العالم الخارجى، وجدنا أن هذا السؤال قد نشأ دائمًا عن خلط يبلغ أحيانًا حد إساءة فهم وظيفة العقل ذاته؛ ومن ثم

فإن السؤال بهذا الاعتبار يمكن الإجابة عنه فقط من خلال إيضاح معناه. وبعدما فحصنا مجمل طبيعة مبدأ العلة الكافية، والعلاقة بين الذات والموضوع، والطبيعة الحقيقية المميزة للإدراك العيانى، وجدنا أن السؤال نفسه قد تلاشى، لأنه لم يعد ينطوى على أى معنى. ومع ذلك، فإن لهذا السؤال مصدرًا آخر مختلفًا تمامًا عن مصدره التأملى الخالص الذى تناولناه حتى الآن، إنه فى الحقيقة مصدر تجريبى، على الرغم من أن السؤال يُطرَح دائمًا انطلاقًا من وجهة نظر تأملية، وهو فى هذا الطرح يكون لـــه معنى أكثر شمولية إلى حد بعيد. بما أننا نحلم؛ أفلا يمكن أن تكون الحياة بأسرها حلمًا! أو لنصوغ السؤال على نحو أكثر دقة: هل هناك معيار مؤكد للتمييز بين الحلم والواقع، بين الأوهام والموضوعات الواقعية؟ إن الحجة التى تزعم أن ما نحلم به يكون أقل حيوية ووضوحًا من الإدراك العيانى الواقعى، هى حجة ينبغى ألا نعتد بها على الإطلاق؛ إذ لم يمكن لأحد أن يبقى على الاثنين معًا ليعقد مقارنة بينهما؛ **فتذكر** الحلم فقط هو ما يمكن مقارنته بالواقع الحاضر. ولقد أجاب كانط عن هذا السؤال على النحو التالى: "إن ارتباط التمثلات بعضها ببعض وفقًا لقانون العلية هو ما يميز الحياة عن الحلم." ولكن حتى فى الحلم يكون كل شيء مفرد لـــه ارتباط ما بغيره وفقًا لمبدأ العلة الكافية فى كل صوره، فهذا الارتباط ينفصم عراه فقط بين الحياة والحلم، وبين الأحلام كل منها على حدة. ولذلك فإن إجابة كانط لا يمكن صياغتها إلا على النحو التالي: إن الحلم الطويل (الحياة) يكون مرتبطًا فى ذاته وفقًا لمبدأ العلة الكافية، وليس للحلم مثل هذا الارتباط فى حالة الأحلام القصيرة، على الرغم من أن كلاً من هذين النوعين من الحلم له نفس الارتباط، وبذلك فإنه يتم تحطيم الجسر القائم بينهما، وعلى هـــذا يكون التمييز بينهما. أما محاولة تأسيس بحث على معيار يحدد لنا إذا ما كان شيء ما موضوعًا لحلم أم أنه قد حدث بالفعل، فإن مثل هذا البحث سيكون عسيرًا للغاية، ومستحيلاً فى الغالب. لأننا لسنا فى وضع يتيح لنا أن نتتبع الارتباطات العلية واحدة تلو الأخرى بين أى حدث وقع فى تجربتنا وبين اللحظة الحاضرة، إلا أننا لا يمكن أن نزعم بناءً على هذا أن ذلك الحدث كان حلمًا. ولذلك فإننا فى مجال الحياة

الواقعية لا نستخدم عادة ذلك المنهج فى البحث لأجل التمييز بين الحلم والواقع. فالمعيار الوحيد المؤكد لتمييز الحلم عن الواقع ليس فى حقيقة الأمر سوى ذلك المعيار التجريبى لليقظة، وهو المعيار الذى من خلاله يتم على نحو فعال وملموس تحطيم الارتباط السببى بين الأحداث التى تجرى فى الحلم وأحداث حياة اليقظة. ولقد قدم لنا هوبز دليلاً ممتازًا على هذا الأمر فى ملاحظته الواردة فى الفصل الثانى من كتاب ***التنين Leviathan***؛ إذ يلاحظ أننا نخلط الأحلام بالواقع حينما يغلبنا النوم قبل أن نخلع عنا ملابسنا، وبوجه خاص حينما يشغل مشروع أو تخطيط ما كل فكرنا، ويستولى على انتباهنا فى أحلامنا مثلما يستولى عليه فى لحظات يقظتنا. ففى مثل هذه الحالات قلما نفطن إلى يقظتنا تقريبًا بنفس قدر قلة فطنتنا إلى غفوتنا، فيفيض الحلم والواقع أحدهما على الآخر، ويختلطان بعضهما ببعض. وعندئذ لا يتبقى لنا بالطبع إلا تطبيق معيار كانط. وعلى هذا، فإننا إذا لم نتمكن– كما هو الحال غالبًا– من أن نتحقق من الارتباط السببى بالحاضر أو من غياب هذا الارتباط، فلن نستطيع حتمًا أن نقرر أبدًا إذا ما كان حدث ما قد وقع فى حلمنا أو أنه قد وقع بالفعل. وهنا تتبدى لنا حقًا فى وضوح الصلة الوثيقة بين الحياة والحلم. ولن يعترينا الخجل من الاعتراف بتلك الصلة بعد أن أدركها وعبر عنها العديد من الرجال العظام. إن **كتب الفيدا وأشعار البوراناس** لا تجد ما هو أفضل من كلمة **الحُلم** كتشبيه لمجمل معرفتنا بالعالم الفعلى الذى نسميه **ستار المايا** **das Gewebe der Maja** (the web of Mâya)، وهى تستخدم بصورة متكررة كلمة اللاشىء. وكثيرًا ما يردد أفلاطون قوله إن الناس يعيشون فقط فى الحلم، أما الفيلسوف وحده، فيجاهد ليبقى متيقظًا. فها هو بيندار يقول (فى **محاورة فيثاغورث**،، ص. 135): الإنسان حلم بطيف، ويقول سوفوكليس Sophokles :

"أرى أننا معشر الأحياء لسنا سوى

صور خادعة وطيف عابر"

Ajax, 125

وهو ما يعضده بجدية قول شكسبير:

"إننا مصنوعون من نفس النسيج
الذى تُصنع منه الأحلام،
وحياتنا الضئيلة
مكتنفة بحلم"

العاصفة – الفصل السادس، المشهد الأول

وأخيرًا، كان كالديرون Calderon متأثرًا بعمق بتلك الرؤية، حتى إنه سعى إلى التعبير عنها فى نوع من الدراما الميتافيزيقية، وهى "الحياة حُلمًا".

وبعد هذه الاقتباسات من أقوال الشعراء، ربما يحق لى الآن أن أعبر عن رؤيتى من خلال تعبير مجازى: إن الحياة والأحلام هى أوراق من نفس الكتاب. والقراءة المتسقة لهذه الأوراق تُسمى الحياة الواقعية، ولكن عندما تنتهى ساعة القراءة الفعلية (أى النهار)، وتحين فترة الاستجمام، فإننا نواصل تقليب الأوراق فى كسل، فننتقل إلى صفحة هنا وهناك دون منهج أو ارتباط، وأحيانًا ننتقل إلى صفحة قد قرأناها من قبل، وفى أحيان أخرى إلى صفحة مازالت مجهولة بالنسبة لنا، ولكنها دائمًا صفحة من نفس الكتاب. ولا شك أن مثل هذه الصفحة المنعزلة لا ارتباط لها بالقراءة والدراسة المتسقة للكتاب، ومع ذلك فإنها لا تبدو دونها إلى حد بعيد إذا ما لاحظنا أن مجمل القراءة المتمعنة المتسقة تبدأ وتنتهى أيضًا عفوًا؛ ولذلك يمكن اعتبارها مجرد صفحة مفردة أكبر حجمًا.

وهكذا فإنه على الرغم من أن الأحلام تكون منفصلة عن الحياة الواقعية على أساس كونها لا تتلاءم مع تواصل التجربة الذى يجرى دومًا فى الحياة، وهو الاختلاف الذى تدل عليه حالة الاستيقاظ - على الرغم من ذلك، فإن تواصل التجربة ذاتها ينتمى إلى الحياة الواقعية بوصفه صورة لها، والحلم بدوره يمكن أن يدل على تواصل قائم بذاته. ولذلك فإننا إذا ما تأملنا الآن الأمر من خلال رؤية من خارجهما، فإننا لن نجد اختلافًا دقيقًا فى طبيعة كل منهما، وسنكون مضطرين إلى التسليم بقول الشعراء إن الحياة حلم طويل.

ولننتقل الآن من هذا الأصل التجريبى المستقل تمامًا لتلك المسألة الخاصة بواقعية العالم الخارجى، راجعين إلى أصلها التأملى؛ فقد وجدنا أن هذا الأصل التأملى للمسألة يكمن أولاً فى التطبيــق الخاطئ لمبدأ العلة الكافية، أعنى فى التطبيق الخاطئ لهذا المبدأ على العلاقة بين الذات والموضــوع، وهو يكمن ثانيًا فى الخلط بين صور هذا المبدأ؛ حيث إن صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالمعرفة قد تم توسيعها لتشمل المجال الذى تسرى فيه صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالصيرورة. ومع ذلك، فإن هذه مسألة لم تكن لتشغل الفلاسفة على الدوام لو كانت تخلو تمامًا من أى مضمون حقيقى، ولو لم تكن هناك بعض من الأفكار والمعانى الأصيلة التى تناولتها فى عمقها ممثلة بذلك مرجعًا حقيقيًّا لها. وبالتالى، فإننا يمكن أن نخلص من هذا إلى أن التأمل حينما تناول تلك المسألة ساعيًا إلى الإفصاح عن حقيقتها، فإنه أصبح متورطًا فى تلك الصور والمشكلات المختلطة وغير المفهومة. وذلك هو رأيى بالتأكيد، وأنا أظن أن التعبير الصافى عن المعنى العميق لتلك المسألة، وهو التعبير الذى لم تستطع تلك المسألة أن تبلغه، يمكن صياغته على النحو التالى: ماذا عساه يكون عالم الإدراك العيانى هذا، بجانب كونه تمثُّلى؟ هل ذلك العالم الذى أكون واعيًا به فقط بوصفه تمثلاً، يشبه تمامًا طبيعة جسمى الذى أكون واعيًا به على نحو مزدوج، أى بوصفه تمثلاً من ناحية، وبوصفه إرادة من ناحية أخرى؟ إن التفسير الأكثر وضوحًا لتلك المسألة، والإجابة المؤكدة عنها، هو ما سيشكل محتوى الكتاب الثانى، أما النتائج المترتبة على ذلك فسوف تشغل الجزء المتبقى من هذا العمل.

-6-

إننا حتى الآن مازلنا فى هذا الكتاب الأول ننظر إلى كل شيء باعتباره تمثلاً فحسب، أى باعتباره موضوعًا بالنسبة للذات. ونحن هنا ننظر إلى أجسامنا- التى هى نقطة البدء لكل منا فى الإدراك العيانى للعالم- على أنها مثل سائر

الموضوعات الواقعية الأخرى من حيث كونها قابلة للمعرفة، ومن ثم فإنها تكون بالنسبة لنا تمثلاً فحسب. غير أن وعى كل فرد منا يكون معارضًا أصلاً لتفسير الموضوعات الأخرى على أنها مجرد تمثلات، ومن ثم فإنه يكون أكثر رفضًا حينما يُقال لـــه إن جسمه هو مجرد تمثل. ذلك أن الشيء فى ذاته ربما يكون معروفًا لكل فرد على نحو مباشر طالما تبدى لـــه باعتباره جسمه الخاص به، فى حين أنه يكون معروفًا لـــه على نحو غير مباشر طالما كان متجسدًا فى موضوعات الإدراك العيانى الأخرى. ولكن مسار بحثنا يكفل المعالجة اللازمة لمثل هذه النظرة التجريدية، لذلك المنهج فى النظر أحادى الجانب، لذلك الفصل التعسفى بين شيئين يوجدان معًا بالضرورة. ولذلك يجب علينا فى الوقت الحالى إخماد وتسكين هذا الرفض منتظرين أن تصحح تأملاتنا التالية تلك النظرة أحادية الجانب بأن تتجاوزها إلى معرفة أتم بطبيعة العالم.

فبناء على تلك النظرة الراهنة يبدو الجسم بالنسبة لنا موضوعًا مباشرًا، أى بعبارة أخرى يبدو على أنه ذلك التمثل الذى يشكل نقطة الانطلاق بالنسبة للذات العارفة؛ حيث إنه هو ذاته بتغيراته المعروفة على نحو مباشر يكون سابقًا على تطبيق مبدأ العلية، وبذلك فإنه يزود هذا التطبيق بالمعطيات الأولى. ومجمل ماهية المادة تكمن- كما بينا- فى تأثيرها. ولكن العلة والمعلول يوجدان فقط بالنسبة للذهن، وهو ليس بشىء آخر سوى النظير الذاتى المتلازم معهما. غير أن الذهن لا يمكنه أبدًا أن يصل إلى تطبيق إذا لم يكن هناك شىء ما آخر يبدأ منه. وهذا الشىء الآخر هو مجرد الإحساس، أى الوعى المباشر بتغيرات الجسم، التى بفضلها يكون الجسم موضوعًا مباشرًا. وبالتالى فإن إمكانية معرفة عالم الإدراك العيانى توجد على حالتين: والحالة الأولى- **إذا عبرنا عنها بطريقة موضوعية**- هى قدرة الأجسام على أن تمارس تأثيرها بعضها على بعض، أى على أن تحدث تغيرات بعضها فى بعض. فبدون هذه الخاصية العامة المميزة لكل الأجسام لن تكون هناك إمكانية لوجود إدراك عيانى، حتى من خلال قابلية الجسم الحيوانى للإحساس. وإذا أردنا أن نعبر عن نفس هذه الحالة الأولى **بطريقة ذاتية**، فيمكن القول هنا إن الذهن

أولاً وقبل كل شيء هو ما يجعل الإدراك العياني ممكنًا؛ لأن قانون العلية- أى إمكان العلة والمعلول- ينبثق فقط من الذهن، ويسرى أيضًا عليه وحده؛ ومن ثم فإن عالم الإدراك العياني يوجد فقط بالنسبة لـــه ومن خلاله. أما الحالة الثانية لإمكانية معرفة عالم الإدراك العياني فهى قابلية الأجسام الحيوانية للإحساس، أو تلك الخاصية التى تمتلكها أجسام معينة بكونها موضوعات مباشرة للذات. فالتغيرات المجردة التى تكون مدعومة من الخارج بواسطة الأعضاء الحسية من خلال الانطباعات الملائمة لها، هى تغيرات يمكن أن نسميها تمثلات، طالما أن هذه الانطباعات الحسية لا تثير فينا لذة أو ألمًا، أى أنها- بعبارة أخرى- لا تكون لها أية دلالة مباشرة بالنسبة للإرادة، ومع ذلك فإنها تكون مدركة، أى أنها توجد فقط بالنسبة **للمعرفة**. ولهذا فإنى أقول بهذا الاعتبار إن الجسم يكون **معروفًا** بطريقة مباشرة، أى يكون **موضوعًا مباشرًا**. غير أن مفهوم الموضوع لا ينبغى أن نتخذه هنا بمعناه الأتم، لأنه من خلال هذه المعرفة المباشرة بالجسم- التى تسبق العمل التطبيقى للذهن وتكون مجرد إحساس- لا يكون الجسم ذاته موجودًا بوصفه **موضوعًا** بالمعنى الأتم، وإنما يكون ابتداءً قابلاً لتأثيرات الأجسام الأخرى عليه. ذلك أن كل معرفة بما يكون موضوعًا بالمعنى الأتم- أى بما يكون تمثلاً خاصًا بالإدراك العياني فى المكان- إنما توجد من خلال الذهن وبالنسبة لـــه. ولذلك فإن الجسم بوصفه موضوعًا بالمعنى الأتم، أو- بعبارة أخرى- بوصفه تمثلاً خاصًا بالإدراك العياني فى المكان، يكون معروفًا ابتداء بطريقة غير مباشرة- شأن كل الموضوعات الأخرى- من خلال تطبيق قانون العلية على تأثير أحد أجزائه فى جزء آخر، كما هو الحال فى رؤية العين للجسم أو ملامسة اليد لـــه. وبالتالى فإن صورة جسمنا لا تصبح معروفة لنا من خلال مجرد الشعور العادى، وإنما فقط من خلال المعرفة، فقط فى فعل التمثل، أو يمكن القـــول بعبارة أخرى إنه فقط من خلال الذهن تتبدى أجسامنا لنا ابتداء بوصفها كيانًا عضويًا مترابطًا ممتدًا. فالشخص الذى وُلِد أعمى، سوف يتلقى هذا التمثل للجسم تدريجيًا فحسب من خلال المعطيات التى تكفلها لـــه حاسة اللمس لديه. أما الإنسان الأعمى الذى فقد ذراعيه

فلن يتمكن أبدًا من أن يتعرف على صورته، أو أنه على الأغلب سوف يستدل عليها وينشئها تدريجيًّا من خلال الانطباعات التى تحدث بفعل تأثير الأجسام الأخرى عليه. ولذلك، فإننا إذا كنا نسمى الجسم موضوعًا مباشرًا، فإنه ينبغى فهم موقفنا هنا باعتباره منطويًا على تلك التحفظات.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يترتب على ما قلناه أن كل الأجسام الحيوانية هى موضوعات مباشرة، أو هى بعبارة أخرى- نقاط انطلاق للذات فى مجال الإدراك العيانى للعالم، حيث تكون الذات هى ما يعرف دائمًا، ولكنها- لنفس السبب- لا تكون أبدًا هى الموضوع المعروف. ولذلك فإن المعرفة – المصحوبة بحركة ناتجة عن الدوافع التى تحكمها- هى الخاصية المميزة للحياة الحيوانية، تمامًا مثلما أن الحركة الناتجة عن مثير ما هى الخاصية المميزة للنبات. أما ما لا ينطوى على كيان عضوى، فليس فيه حركة سوى تلك الحركة التى تحدثها العلل بمعناها الدقيق، إذا استخدمنا هذا المصطلح فى أضيق معانيه. ولقد ناقشت كل هذا بإسهاب فى مقالى *عن مبدأ العلة الكافية* (الطبعة الثانية،20 §)، وفى كتابى عن *علم الأخلاق* (erste Abhandlung III) وفى كتابى عن *الإبصار والألوان* (i §)؛ ولذلك فإنى أحيل القارئ إليها.

ويترتب على كل ما قيل أن كل الحيوانات- حتى تلك الأقل كمالاً- لديها ذهن؛ لأنها جميعًا تعرف الموضوعات، وهذه المعرفة باعتبارها دافعًا هى ما يحدد حركاتها. فالذهن واحد فى كل الحيوانات وفى كل الناس، فهو لـــه صورة بسيطة واحدة أينما وجد، أعنى الصورة الخاصة بمعرفة العلية، أى الانتقال من المعلول إلى العلة ومن العلة إلى المعلول، ولا شىء سوى ذلك. ولكن درجة حدة الذهن واتساع مجال معرفته يتفاوت بصورة هائلة، مع تدريجات متباينة للغاية تتراوح ابتداء من أدنى درجة للذهن، وهى التى تقتصر فقط على معرفة العلاقة العلية بين الموضوع المباشر والموضوع غير المباشر الذى يؤثر فيه؛ ومن ثم فإنه يكفى هنا لإدراك علة ما بوصفها موضوعًا فى المكان أن يتم الربط بين التأثير الذى

يستشعره الجسم والعلة التى تُحدِث هذا التأثير- حتى نصل إلى الدرجات الأعلى من المعرفة بالارتباط السببى الذى يكون فحسب بين الموضوعات غير المباشرة. فمثل هذه المعرفة تمتد إلى فهم أعقد نظم العلة والمعلول فى الطبيعة؛ لأنه حتى هذه الدرجة العليا من المعرفة تنتمى أيضًا إلى وظيفة الذهن لا وظيفة العقل. فتصورات العقل المجرد يمكن أن تفيد فقط فى توصيل ما نفهمه فى التجربة المباشرة، بأن تعمل على خلق صورة لــه فى الفكر ثابتة ومرتبة، ولكنها لا تجلب أبدًا هذا الفهم المباشر ذاته. فكل قوة طبيعية وقانون طبيعى، كل حالة من الحالات التى تتجلى فيها هذه القوى والقــوانين، يجب أولاً أن تكون معروفة على نحو مباشر بواسطة الذهن قبل أن تتمثل لملكة العقل من خلال الوعى التأملى **بطريقة مجردة in abstracto**. فاكتشاف هوك Hooke لقانون الجاذبية، وشواهد الكثير جدًا من الظواهر المهمة لهذا القانون، هى أمور كانت وليدة فهم مباشر حدسى، وهذا ما أيدته أيضًا إحصائيات نيوتن Newton. ونفس الشىء يمكن أن يُقال أيضًا عن اكتشاف لافوازيه Lavoisier للأحماض ودورها المهم فى الطبيعة، وعن اكتشاف جوته Goethe لأصــل الألوان الفيزيقية. فكل هذه الاكتشافات ليست سوى انتقال مباشر سليم من المعلول إلى العلة، وهو ما يعقبه على الفور تعرُّف على هوية القوة الطبيعية التى تتجلى فى كل العلل التى تكون من نفس النوع. وهذه البصيرة التامة هى تعبير- يختلف فحسب فى الدرجة- عن نفس الملكة الواحدة للذهن التى بها يدرك حيوان ما باعتباره موضوعًا فى المكان العلة التى تؤثر فى جسمه. ولذلك، فإن كل تلك الاكتشافات العظيمة هى- تمامًا مثل الإدراك العيانى وكل تجلٍ للذهن- بمثابة بصــيرة مباشرة، ومن ثم فإنها تكون من وحى اللحظة، إنها **لمحة خاطفة apperçu**، فكرة فجائية. فهى ليست نتاجًا لسلسلة طويلة من التأمل العقلى المجرد؛ لأن هذه العملية الأخيرة تعمل فقط على تثبيت المعرفة المباشرة للذهن بالنسبة لملكة العقل من خلال وضع هذه المعرفة فى التصورات المجردة الخاصة بهذا العقل، وبعبارة أخرى يمكن القول إنها تجعل هذه المعرفة واضحة بأن تجعلها فى وضع يتيح توصيلها وتفسيرها للآخرين. إن هذه الألمعية

التى تميز الذهن فى فهمه للروابط العلية بين الموضوعات المعروفة بطريقة غير مباشرة، إنما تعبر عن نفسها عمليًّا لا فحسب فى العلم الطبيعى (الذى ترجع كل اكتشافاته إلى هذه الألمعية)، وإنما أيضًا فى الحياة العملية حيث تُسمَى عندئذ **بالحس السليم** أو **بالفطنة** (prudence) **Klugheit**. أمَا تجلياتها فى العلم الطبيعى فمن الأفضل تسميتها بالذكاء والبصيرة والنباهة. ويمكن القول بتعبير أدق إن **الحس السليم** أو **الفطنة** يعبران على وجه الحصر عن الذهن الذى يكون فى خدمة الإرادة. ومع ذلك، فإن الحدود بين هذه المفاهيم لا ينبغى رسمها بشكل صارم؛ لأن نفس الوظيفة لنفس الذهن تمارس دائمًا عملها لدى كل حيوان حينما يدرك عيانًا الموضوعات فى المكان. والحيوان فى أكثر أنواعه ذكاءً يتفحص الظواهر الطبيعية ليستدل على العلة المجهولة من المعلول المعلوم؛ وبذلك فإنه يزود ملكة العقل بالمادة التى تتيح لـــه تصور القواعد العامة بوصفها قوانين للطبيعة. كذلك فإنه يبتكر آلات معقدة وبارعة من خلال الملاءمة بين العلل المعروفة والمعلولات المرادة. أو أنه– وفقًا لمنطق الدافعية– يدبر ويحبط الخدع والمكائد الحاذقة، أو حتى يرتب على نحو ملائم الدوافع وتأثيرها على كل واحد من الناس، ويحركها بعزم كما تتحرك الآلات بفعل الروافع. إن قصور الذهن يسمى على وجه الدقة **بالغباء**(stupidity) **Dummheit**، وهو بالضبط **البلادة فى تطبيق قانون العلية**، وعدم القدرة على الإدراك المباشر لتسلسل العلة والمعلول، الدافع والفعل. فالشخص الغبى ليست لديه قدرة على استبصار الارتباط الكائن بين الظواهر الطبيعية، سواء كانت تلك الظواهر تبدو من تلقاء ذاتها أو كانت موجهة قصديًّا فى عمل الآلات. ولهذا السبب، فإنه يؤمن على الفور بالسحر والمعجزات. والشخص الغبى لا يلحظ أن الأشخاص المختلفين– الذين يبدون بجلاء مستقلين عن بعضهم– يتواطئون بالاتفاق؛ ولذلك فإنه يسهل تضليله وإرباكه. فهو لا يلحظ الدوافع الخفية للنصيحة المقدمة، والآراء المعلنة، وهكذا. ولكن هناك دائمًا شيئًا واحدًا يفتقر إليه، أعنى الذكاء وسرعة البديهة وسهولة تطبيق **قانون العلية** (law of causality) **Gesetz der Kausalität**، وبعبارة أخرى ملكة الذهن.

وفى هذا الصدد فإن أكبر وأبلغ مثال على الغباء صادفته فى حياتى كان صبيًا فى حوالى الحادية عشرة، التقيته فى مستشفى للأمراض العقلية. لقد كان لديه بالتأكيد ملكة العقل؛ لأنه كان يتحدث ويفهم، ولكنه فيما يتعلق بالذهن كان أدنى من كثير من الحيوانات. فعندما أتيت إليه أول مرة لاحظ عدسة نظارة كنت أعلقها حول رقبتى، وكانت تنعكس عليها نوافذ الغرفة وقمم الأشجار من خلفها. وفى كل مرة أزوره فيها كان يبدو مندهشًا ومبتهجًا إلى حد كبير بهذا الأمر، ولم يكن يمل أبدًا من النظر فى دهشة إلى تلك العدسة. وذلك لأنه لم يفهم أن هذا الأمر برمته هو العلية المباشرة للانعكاس.

وكما أن درجة حدة الذهن تتباين إلى حد كبير فيما بين البشر، كذلك فإنها ربما تتباين إلى حد أكبر فيما بين الأنواع المختلفة من الحيوانات. ففى كل الأنواع الحيوانية- حتى فى تلك التى تكون أقرب إلى النبات- يوجد من الذهن القدر الذى يكفيها للانتقال من المعلول فى الموضوع المباشر إلى الموضوع المباشر من حيث هو علة؛ ومن ثم الانتقال إلى الإدراك العيانى، إلى فهم موضوع ما. فهذا بالضبط هو ما يجعلها حيوانات؛ لأنه يمنحها إمكانية الحركة الناتجة عن الدوافع، وبذلك يمنحها القدرة على البحث، أو- على الأقل- القدرة على الإدراك والتغذى. وفى مقابل ذلك، فإن النبات تكون لديه فقط الحركة الناتجة عن المنبهات، فليس فى وسعه سوى أن ينتظر مجىء التأثير المباشر لهذه المنبهات وإلا كان مصيره الذبول، فليس بمقدوره أن يبحث عنها أو يدركها. ونحن نتعجب من القدر الهائل من الذكاء الذى نجده فى الحيوانات الأكثر تطورًا مثل: الكلب والفيل والقرد والثعلب، وهى الحيــوانات التى قدم لنا بوفون Büffon وصفًا بارعًا لمهارتها. وفى حالة هذه الحيوانات الأكثر ذكاءً يمكننا أن نحدد بدرجة ما من الدقة ما لديها من قدرة ذهنية دون عون من العقل، أى دون عون من المعرفة المجردة المصاغة فى تصورات. ونحن يمكننا أن نرى هذا الأمر فى أنفسنا؛ لأن الذهن وملكة العقل فينا دائمًا ما تدعمان بعضهما بالتبادل. ولذلك فإننا نجد أن تجليات الذهن فى الحيوانات تتجاوز أحيانًا توقعنا، وتأتى أحيانًا أخرى أدنى منه. فنحن- من ناحية-

نندهش من ذكاء الفيل الذى نراه- بعد أن عبر جسورًا عديدة أثناء رحلته خلال أوروبا- يرفض أن يعبر جسرًا ما على الرغم من رؤيته لبقية المجموعة المصاحبة لـــه من الناس والجياد وقد اعتادوا عبوره؛ لأن بناء هذا الجسر قد بدا لـــه أضعف من أن يتحمل وزنه. ولكننا- من ناحية أخرى- نتعجب من أن قِرَدَة الأورانج أوتان الذكية التى تدفئ أنفسها بالنار التى وجدتها مصادفةً، لا تُبقِى على النار مشتعلة بتزويدها بالخشب، وهو دليل على أن هذا الأمر يتطلب نوعًا من التدبر الذى لا يحدث بدون تصورات مجردة. ومن المؤكد تمامًا أن معرفة العلة والمعلول- باعتبارها الصورة العامة للذهن- تكون متأصلة بطريقة قبلية فى الحيوانات؛ لأنها بالنسبة للحيوانات كما هى بالنسبة لنا تكون بمثابة الشرط الأولى لكل معرفة بالعالم الخارجى من خلال الإدراك العيانى. وإذا كنا نحتاج إلى دليل إضافى على هذا فلنلاحظ- على سبيل المثال- كيف أن الجرو الصغير لا يجرؤ على القفز من فوق المنضدة مهما كان يرغب فى فعل ذلك؛ لأنه يتوقع تأثير وزن جسمه، على الرغم من أنه ليست لديه معرفة بهذه المسألة المحددة من واقع التجربة. ومع ذلك، فإننا عندما نصدر حكمًا على الذهن عند الحيوانات، ينبغى الاحتراس من النظر إلى الذهن باعتباره تجليًّا للغريزة؛ فتلك خاصية مختلفة تمامًا عن الذهن مثلما هى مختلفة عن ملكة العقل، إلا أنها غالبًا ما تمارس فعلها على نحو مشابه تمامًا للنشاط المركب من هاتين الملكتين معًا. غير أن مناقشة هذا الأمر لا تخص السياق الذى نحن بصدده هنا، وسوف تجد سياقها الملائم فى الكتاب الثانى عندما ننظر فى أمر انسجام الطبيعة أو ما يُسمى لاهوت الطبيعة. فالسبعة وعشرون فصلاً بالمجلد الملحق مكرسة خصيصًا لهذا الأمر.

لقد سمينا قصور الذهن **بالغباء**، أما القصور فى تطبيق ملكة العقل فى مجال الممارسة العملية فسوف نسميه **الحماقة** (foolishness) **Thorheit**، والقصور فى ملكة الحكم سوف نسميه **البلاهة** (silliness) **Einfalt**، أما القصور فى الذاكرة فسوف نسميه **الجنون** (madness) **Wahnsinn**. ولكننا سندرس كل حالة من هذه الحالات فى موضعها **الملائم**. إن ما يُعرف على النحو الصحيح من خلال

ملكة **العقل** هو **الحقيقة**، أعنى الحكم المجرد الذى يكون لـــه أساس أو علة كافية (انظر مقال: *عن مبدأ العلة الكافية*، فقرة 29 وما يليها)، وما يُعرف على النحو الصحيح من خلال **الذهن** هو **الواقع**، أعنى الانتقال الصحيح من المعلول المتمثل فى الموضوع المباشر إلى علته. **والخطأ** يكون مضادًا **للحقيقة**، باعتباره خداع **العقل**؛ فى حين أن **الوهم** يكون مضادًا **للواقع**، باعتباره خداع **الذهن**. والمناقشة التفصيلية لكل هذا يمكن التماسها فى الفصل الأول من مقالى عن *الإبصار والألوان*. إن **الوهم** (illusion) **Schein** يحدث عندما يمكن أن يُعزى نفس المعلول إلى علتين مختلفتين تمامًا، تحدث إحداهما بشكل متكرر للغاية، بينما تحدث الأخرى بشكل نادر للغاية. وحيث إن الذهن لا يكون لديه معطيات لتحديد العلة التى تمارس فعلها فى حالة جزئية معينة– خاصة أن المعلول يكون متماثلاً– فإنه يفترض دائمًا أن العلة المعتادة هى التى تمارس تأثيرها هنا، وحيث إن نشاط الذهن لا يكون تأمليًا واستدلاليًا، وإنما يكون مباشرًا وفوريًا؛ فإن مثل هذه العلة الخاطئة تتمثل لنا باعتبارها الموضوع المدرك، فى حين أنها ليست سوى وهم خادع. ولقد بينت فى مقالى سالف الذكر كيف يحدث على هذا النحو الإبصار المزدوج والإحساس المزدوج عندما تصبح الأعضاء الحسية فى وضع غير مألوف؛ وبذلك قدمت برهانًا لا يمكن دحضه على أن الإدراك العيانى يوجد فقط من خلال الذهن ولأجل الذهن. ويمكن أن نذكر أمثلة على مثل هذا الخداع الذهنى أو الوهمى من قبيل: العصا التى تبدو منكسرة حينما تُغمَر فى الماء، والصور المنعكسة فى المرايا الكروية التى تظهر إلى حد ما خلف سطح هذه المرايا عندما تكون محدبة، وتظهر إلى حد ما أمام سطحها عندما تكون مقعرة. ومن هذا النوع من الأمثلة أيضًا ذلك الاتساع الأكبر فى حجم القمر الذى يظهر بوضوح عندما يكون فى مستوى الأفق مقارنة بحجمه عندما يكون فى المستوى الرأسى. وليست هذه بمسألة بصرية؛ لأن العين– كما أثبت لنا جهاز قياس الزوايا متناهية الصغر– ترى القمر فى الوضع الرأسى بزاوية رؤية أكبر من الزاوية التى تراه بها حينما يكون فى الوضع الأفقى. فالمسألة هنا تخص الذهن الذى يفترض أن علة خفوت بريق ضوء القمر والنجوم

حينما تكون فى الوضع الأفقى هى أنها تكون على مسافة أبعد، وبذلك فإن الذهن يتعامل معها على أنها موضوعات أرضية يسرى عليها المنظور الكروى. ولذلك فإنه يحسب أن القمر عند مستوى الأفق يكون على مسافة أبعـد كثيرًا مما يكون عند المستوى الرأسى، ويرى قبة السماء فى نفس الوقت أيضًا على أنها أكثر اتساعًا؛ ومن ثم أكثر تسطحًا عند مستوى الأفق. إن نفس هذا التقدير الخاطئ فى تطبيق المنظور الكروى هو ما يؤدى بنا إلى افتراض أن الجبال شاهقة الارتفاع– التى تبدو لنا قممها مرئية بوضوح فقط فى الجو الصافى تمامًا– أكثر قربًا مما هى عليه فى واقع الأمر، ومن ثم لا تبدو شاهقة الارتفاع مثلما هى فى الواقع، وهذا هو ما يحدث عندما نشاهد– على سبيل المثال– جبل مونت بِلان Mont blanc من بلدة سالينشه Salenche. ومثل هذه الأوهام الخادعة فى مجملها تتمثل لنا فى الإدراك العيانى على نحو لا يمكن الحيلولة دون حدوثه من خلال أى برهان للعقل. فمثل هذه البراهين يمكن أن تمنع حدوث الخطأ فحسب، أى أنها تمنع حدوث حكم بدون أساس أو علة كافية من خلال صياغة حكم مضاد يكون صحيحًا، كأن نعرف بطريقة مجردة أن علة الضوء الأكثر خفوتًا للقمر والنجوم فى الحالة المذكورة سالفًا– على سبيل المثال– ليست هى المسافة الأكثر بعدًا، وإنما هى الطقس الأكثر ضبابًا عند مستوى الأفق. ولكن الوهم يبقى على حاله فى كل الحالات المذكورة رغمًا عن أى معرفة مجردة؛ لأن الذهن يكون مختلفًا كلية عن ملكة العقل، وهى ملكة المعرفة التى أُضيفت للإنسان وحده، والحقيقة أن الذهن فى حد ذاته يكون لاعقلانيًا، حتى فى الإنسان. فالعقل يمكنه دائمًا أن **يعرف** فحسب، بينما الإدراك العيانى يبقى متحررًا من تأثيره، وينتمى إلى الذهن وحده.

-7-

بالنظر إلى مجمل العرض الذى قدمناه حتى الآن، فإننا يجب مع ذلك أن نلاحظ ما يلى. إننا لم نبدأ من الموضوع ولا من الذات، وإنما من **التمثل** الذى

يتضمنهما ويفترضهما معًا، ذلك أن التقابل بين موضوع وذات هو الصورة الأولى العامة والجوهرية للتمثل. ولذلك فإننا قد درسنا أولاً هذه الصورة بذاتها، وبعد ذلك (رغم أن إحالاتنا فى هــذا الصدد كانت لمقالنا التمهيدى(*)) درسنا الصـــور الأخرى التابعة لهذه الصورة، أعنى صور الزمان والمكان والعلية. فهذه الصور تنتمى إلى **الموضوع**، ولكن حيث إنها تنتمى إلى الموضوع **بذاته**، وحيث إن الموضوع بدوره يكون لازمًا بالنسبة للذات **بذاتها**، فإن هذه الصور يمكن أن تُكتَشَف أيضًا من خلال الذات، وبعبارة أخرى يمكن أن تُعرَف **بطريقة قبلية**، وعلى هذا يمكن اعتبارها بمثابة حدود مشتركة لكل منهما. ولكن هذه الصور جميعها يمكن الإشارة إليها بصيغة مشتركة واحدة هى مبدأ العلة الكافية، على نحو ما بينت ذلك بإسهاب فى مقالى التمهيدى.

إن هذا الإجراء يميز تمامًا وبشكل قاطع منهجنا فى النظر الفلسفى عن أى محاولة فلسفية سابقة. فكل المذاهب السابقة اتخذت نقطة بدايتها إما من الموضوع أو من الذات؛ ولذلك فإنها تحاول أن تفسر أحدهما من خلال الآخر، وذلك وفقًا لمبدأ العلة الكافية (**). وفى مقابل ذلك، فإننا ننكر تبعية العلاقة بين الموضوع والذات لسيطرة هذا المبدأ. وربما يرى البعض أن فلسفة الهوية– التى ظهرت وأصبحت معروفة للكافة فى يومنا هذا– باعتبارها لا تندرج تحت هذا التقابل بين البديلين السالف ذكرهما، من حيث إنها لا تتخذ نقطة بدايتها الحقيقية من الموضوع ولا من الذات، وإنما من شىء ثالث، أعنى المطلق الذى يكون قابلاً للمعرفة من خلال عيانية العقل **Vernunft-Anschauung**، والذى لا يُعد موضوعًا ولا ذاتًا، وإنما الهوية الواحدة المؤلفة منهما (***). وحيث إنه لا دراية لى على الإطلاق بكل ما يُعرف بعيانية العقل، فلن أتجرأ على الحديث عن مفهومى الهوية المقدسة

(*) المقصود: مقال عن *مبدأ العلة الكافية*.

(**) المقصود أن هذه المذاهب إما أن تجعل الموضوع ناتجًا عن الذات ومستخلصًا منها أو العكس، وبذلك فإنها تجعل علاقة الذات بالموضوع كعلاقة العلة بالمعلول التى يكون فيها أحدهما ناتجًا عن الآخر.

(***) المقصود: فلسفة فيشته.

والمطلق سالفى الذكر. ولكن حيث إن موقفى هنا يتحدد فقط إزاء البيانات الرسمية التى يعلنها أصحاب عيانية العقل- وهى البيانات المتاحة لمعرفة الكافة، بمن فى ذلك الأشخاص المدنسين من أمثالى- فإننى أعقب على هذا بالقول إن هذه الفلسفة لا يمكن استثناؤها من التقابل بين البديلين الخاطئين سالفى الذكر؛ لأنها لا تتحاشى هذين الخطأين المتقابلين- رغم هوية الذات والموضوع غير القابلة للتصور- وإنما تكون فحسب قابلة للحدس العقلى، أو يمكن الشعور بها عندما نصبح مستغرقين فيها. فهذه الفلسفة- على العكس من ذلك- تربط بين هذين العنصرين معًا فى باطنها، حيث إنها ذاتها تنقسم إلى فرعين: والفرع الأول: هو المثالية الترانسندنتالية transzendentaler Idealismus (transcendental idealism)، وهى مذهب فيشته فى الذات، والذى يترتب على تعاليمه أن الموضوع يمكن أن ينتج عن الذات أو يُغزَل منها وفقًا لمبدأ العلة الكافية، والفرع الثانى هو فلسفة الطبيعة Naturaphilosophie (Philosophy of Nature) التى تتصور على غرار ذلك أن الذات يمكن أن تنشأ تدريجيًا من الموضوع من خلال تطبيق منهج يُسمى التركيب، وهو منهج لا أفهم منه سوى القليل جدًا، على الرغم من أن هذا القليل جدًا كافٍ لأعلم عنه أنه عملية تجرى وفقًا لمبدأ العلة الكافية فى صور متنوعة. وأنا أنكر الحكمة العميقة التى ينطوى عليها منهج التركيب هذا، وبما أننى لا أعرف شيئًا على الإطلاق عما يُعرف بعيانية العقل(*)، فإن كل تلك الشروح التى يفترضها تبدو بالنسبة لى أشبه بكتاب من طلاسم مغلق تمامًا على أى فهم. ويبدو أن الأمر يبلغ هذا الحد بالفعل لدرجة أن مذاهب الحكمة العميقة هذه- ويا للعجب- تبدو لى دائمًا مجرد كلام طنان، بل محض هراء.

إن المذاهب التى تبدأ من الموضوع اتخذت دائمًا مجمل عالم الإدراك العيانى ونظامه بوصفه قضية بحثها، إلا أن الموضوع الذى اتخذته كنقطة انطلاق لها لم

(*) من الواضح أن شوبنهاور يسخر من مفهوم العيان أو الحدس العقلانى باعتباره مفهومًا متناقضًا؛ إذ إن الحدس عنده يجرى على مستوى الرؤية العيانية أو الإدراك الحسى المباشر، بينما تبقى التصورات المجردة من شأن العقل.

يكن دومًا هو ذلك العالم الذى يكون موضوعًا للإدراك العيانى، ولا حتى مكونه الأساسى، أعنى المادة. فعلى العكس من ذلك، يمكن تقسـيم هذه المذاهب على أساس من الفئـات الأربع للموضوعات الممكنة التى عرضناها فى مقالنا التمهيدى. وعلى هذا يمكن القـول إن طاليـس Thales، والمدرسة الأيونية die Ionier Schule (Ionic School)، وديمـقريطس Demokritus، وأبيقور Epicuros، وجيوردانو برونو Giordano Bruno، والماديين الفرنسيين die französischen Materialisten (French Materialists) ، قد بدأوا من الفئة الأولى من الموضوعات، أعنى من العالم الواقعى. أما اسبينوزا (بسبب تصوره عن الجوهر الذى يعد مجردًا تامًا ويوجد فقط من خلال تعريفه)، والإيليون Eleaten (Eleatics) من قبله، فقد بدأوا من الفئة الثانية من الموضوعات، أو من التصورات المجردة. بينما أن تعاليم الفيثاغوريين Pythagoreer (Pythagoreans) وتعاليم حكمة الصيرورة The I Ching (*) قد بدأتا من الفئة الثالثة، أعنى من الزمان، وبالتالى من الأعداد. وأخيرًا، فإن الفلسفة المدرسية إذ تذهب إلى القول بالخلق من العدم بفضل فعل إرادى لموجود متعال، فقد بدأت بذلك من الفئة الرابعة، أعنى من فعل الإرادة المدفوع بالمعرفة.

ومن بين كل المذاهب الفلسفية التى تبدأ من الموضوع، فإن النزعة المادية هى التى يمكن إجراؤها على النحو الأكثر اتساقًا، ومد نطاقها إلى أبعد مدى. فهى تنظر إلى المادة، ومعها الزمان والمكان، باعتبارها موجودة بالفعل، ولا تعبأ بإحالتها إلى الذات التى بالنسبة لها فقط يوجد كل هذا. وعلاوة على ذلك، فإنها تتمسك بقانون العلية بوصفه المرشد الذى تهتدى به فى مسارها، معتبرةً إياه نظامًا أو ترتيبًا للأشياء موجودًا بذاته، أى **حقيقة أبدية veritas aeterna** ؛ ومن ثم فإنها لا تعبأ بالذهن الذى فيه وبالنسبة لـه فقط توجـد العليـة. إنها تحاول أن تجـد أول

(*) يشير هذا المصطلح إلى كتاب الحكمة المقدس عند الصينيين القدماء، وهى حكمة تقوم على معرفة المرء بنظام الكون فى صيرورته وتحولاته بحيث يستطيع أن يحدد موضعه من هذا النظام، فيتجنب الخطأ والفشل وسوء المصير، ويبلغ الحكمة والسعادة المنشودة.

وأبسط صورة للمادة، لتنتقل منها بعدئذ إلى كل الصور الأخرى للمادة، وذلك على نحو متسلسل يبدأ من الآلية الخالصة إلى الكيمياء، إلى الجاذبية القطبية، إلى مملكتى النبات والحيوان. وعلى فرض أن هذا الإجراء قد تم بنجاح، فإن الحلقة الأخيرة فى السلسلة ستكون عندئذ هى قابلية الحس لدى الحيوان، أى المعرفة، وهى ما سيبدو بالتالى عندئذ على أنها مجرد تحول فى المادة، أى حالة من حالات المادة أنتجتها العلية. ولو أننا تابعنا مسار النزعة المادية على هذا النحو إلى أن يبلغ أقصى مداه، فإننا عندئذ سنصاب بنوبة فجائية من ضحك آلهة الأولمب الذى لا يمكن إخماده. ولذلك فإننا ينبغى أن نصبح فجأة واعين- كما لو كنا نصحو من حلم- بأن النتيجة النهائية للنزعة المادية التى يتم بلوغها بطول الجهد، أعنى المعرفة، كانت مفترضة من قبل باعتبارها الشرط اللازم منذ نقطة البداية ذاتها، أى منذ البدء من المادة الخالصة. فنحن مع هذه النزعة المادية كنا نتخيل أننا كنا نفكر فى المادة، فى حين أننا فى الحقيقة لم نكن نفكر سوى فى الذات التى تتمثل المادة، فى العين التى تراها، فى اليد التى تحسها، فى الذهن الذى يعرفها. وبذلك فإن **مبدأ المصادرة على المطلوب petitio principii** فى أروع صوره يكشف لنا عن ذاته على غير توقع؛ لأن الحلقة الأخيرة فى السلسلة تتبدى لنا فجأة باعتبارها نقطة البداية فيها، وتتبدى السلسلة بوصفها دائرة، ويتبدى الفيلسوف المادى أشبه بباورن مونشهاوزن Treiherr von Münchhausen الذى بينما كان يسبح فى الماء على ظهر جواد، راح يرفع برجليه جواده لينتصب فوق الماء من مقدمته، ثم يرفع نفسه هو بجذب الجواد من ذيله إلى الأمام. إن العبث الأساسى فى النزعة المادية يكمن فى أنها تتخذ نقطة بدايتها من **الموضوعى** (the objective) **das Objektiven**، وتتخذ شيئًا ما **موضوعيًا** باعتباره أساسًا نهائيًا للتفسير، سواء كان **مادة** (matter) **Materie** متصورة، أى على نحو ما تكون **موضوعًا للتفكير gedacht wird** فحسب، أو بعدما تُشكَّل فى صورة، وأصبح معطى تجريبيًا، أى أصبح جوهرًا ماديًا (substance) **der Stoff** ، ربما فى صورة العناصر الكيميائية جنبًا إلى جنب مع مركباتها الأولية. وهى تنظر إلى

هذا الشيء الموضوعى على أنه يوجد وجودًا مطلقًا وفى ذاته، كيما تجعل الطبيعة العضوية وفى النهاية الذات العارفة تنبثق منه؛ وبذلك يتم تفسيرها كلية من خلاله، بينما الحقيقة أن كل ما يكون موضوعيًا إنما يكون بما هو كذلك مشروطًا فى أساليب متنوعة بالذات العارفة مع صورها فى المعرفة، وهو يفترض مسبقًا هذه الصورة؛ ومن ثم فإنه يختفى كلية حينما نستبعد الذات. ولذلك فإن النزعة المادية هى محاولة تفسير ما يكون معطى لنا على نحو مباشر بما يكون معطى لنا على نحو غير مباشر. إن كل ما يكون موضوعيًّا وممتدًا ومؤثرًا، ومن ثم كل ما يكون ماديًّا، تنظر إليه النزعة المادية باعتباره أساسًا راسخًا يقوم عليه تفسيرها الذى يرى أن اختزال كل شيء إلى هذا الأساس المادى يعد كافيًا حتى إنه لا يترك وراءه شيئًا (حتى وإن كان هذا الاختزال ينحل فى نهاية الأمر إلى الفعل ورد الفعل). ولكننا رأينا أن كل هذا يكون معطى على نحو غير مباشر ومشروط فحسب، ولذلك فإنه يكون حاضرًا حضورًا نسبيًّا فقط؛ لأنه قد مر من خلال آلة ومصنع المخ، ومن ثم جرت عليه صور الزمان والمكان والعلية التى بفضلها أصبح ابتداءً حاضرًا لنا كشيء ممتد فى المكان وفاعل فى الزمان. ولكن النزعة المادية تحاول ابتداءً من هذا الشيء الذى يكون حاضرًا على نحو غير مباشر أن تفسر حتى ما يكون معطى على نحو مباشر، أى التمثل (الذى به يوجد كل هذا)، وأن تفسر حتى الإرادة التى ينبغى أن تُفسَّر من خلالها كل تلك القوى الأساسية التى تفصح عن نفسها وفقًا للعلل المحركة لها، ومن ثم وفقًا للقانون. أما الزعم أن كل معرفة هى تحول فى المادة، فلنا الحق دائمًا فى أن نضع فى مقابله زعمًا مضادًا يرى أن كل مادة هى فحسب تحول فى معرفة الذات، من حيث إنها موضوع لتمثل الذات. ومع ذلك فإن هدف ونموذج كل علم طبيعى هو فى الأساس التطبيق التام للنزعة المادية فى الواقع. وإدراكنا هنا أن هذا أمر ظاهر الاستحالة إنما يعضد حقيقة أخرى ستنتج عن تأملاتنا التالية، أعنى حقيقة أن كل علم بالمعنى الحقيقي– وأنا أعنى بذلك كل معرفة منظمة تهتدى بمبدأ العلة الكافية– لا يمكن أن يبلغ هدفًا نهائيًّا أو يقدم تفسيرًا مرضيًا تمامًا. فهو لا يبلغ أبدًا الطبيعة العميقة

للعالم، إذ إنه لا يتجاوز أبدًا التَمثُّل، فضلاً عن أنه لا ينبئنا فى واقع الأمر بشىء سوى علاقة تمثل بتمثل آخر.

إن كل علم يبدأ دائمًا من معطيين أساسيين، أحدهما يتخذ دائمًا صورة أو أخرى من مبدأ العلة الكافية بوصفه قانونًا، والآخر هو موضوع ذلك العلم بوصفه مشكلة ما. وهكذا فإن الهندسة- على سبيل المثال- تتخذ المكان بوصفه قضيتها الأساسية، وتتخذ أساس الوجود فى المكان بوصفه قانونًا. والرياضيات تتخذ الزمان بوصفه قضيتها، وتتخذ أساس الوجود فى الزمان بوصفه قانونًا. والمنطق يتخذ من ارتباط المفاهيم من حيث هى مفاهيم بوصفه قضيته، ويتخذ أساس المعرفة بوصفه قانونًا. والتاريخ يتخذ الأفعال الماضية للناس فى مجموعهم بوصفها قضيته، ويتخذ مبدأ الدافعية بوصفه قانونًا. كذلك فإن العلم الطبيعى يتخذ المادة بوصفها قضيته، ويتخذ مبدأ العلية بوصفه قانونًا. وبالتالى فإن غايته وهدفه هو أن يعزو- مهتديًا بمبدأ العلية- كل حالات المادة الممكنة إحداها إلى الأخرى، وفى النهاية إلى حالة مفردة؛ وأن يستمد كذلك هذه الحالات إحداها من الأخرى، وفى النهاية من حالة مفردة. وهكذا فإن العلم الطبيعى توجد فيه حالتان على طرفين متقابلين: حالة المادة التى تمثل أقل الموضوعات مباشرة بالنسبة للذات، وحالة المادة التى تمثل أكثر الموضوعات مباشرة بالنسبة للذات، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المادة الجامدة الغفل، أى العنصر الأولى، تمثل أحد هذين الطرفين، وإن الكيان العضوى البشرى الحى يمثل الطرف المقابل. ومن بين العلوم الطبيعية نجد أن الكيمياء على سبيل المثال تتطلع إلى الطرف الأول، بينما يتطلع علم وظائف الأعضاء إلى الطرف الثانى. ومع ذلك لم يتم حتى الآن بلوغ أى من الطرفين، فما تم بلوغه إنما هو فقط إحراز نجاح جزئى فى المسافة المتوسطة الواقعة بينهما. والواقع أن المشهد يبدو ميئوسًا منه إلى حد ما. فالكيميائيون- بافتراضهم أن الانقسام الكيفى للمادة يكون بلا نهاية على خلاف الانقسام الكمى للمادة- يحاولون دائمًا اختزال عدد عناصرهم الكيميائية التى يوجد منها حتى الآن ستون عنصرًا؛ وحتى إذا نجحوا فى النهاية فى الوصول إلى عنصرين، فسوف يكونون بحاجة إلى اختزالهما إلى عنصر واحد. ذلك أن قانون التجانس يُفضى إلى افتراض وجود حالة مادية كيميائية أولى تنتمى وحدها إلى طبيعة المادة فى ذاتها، وتكون سابقة على كل الحالات الأخرى للمادة التى يُنظر إليها على أنها غير جوهرية بالنسبة لطبيعة المادة فى ذاتها، وإنما هى

فقط أشكال وكيفيات عارضة لها، جاءت بمحض الصدفة. ومن ناحية أخرى، فإننا لا نفهم كيف يمكن لمثل هذه الحالة المادية الأولى أن يجرى عليها تغير كيميائى، إن لم تكن هناك حالة مادية ثانية تمارس تأثيرها عليها. وبذلك فإن المعضلة التى تتبدى هنا فى مجال الكيمياء هى نفس المعضلة التى واجهها أبيقور فى مجال الميكانيكا، حينما كان عليه أن يبين كيف انتقلت الذرة الأولى من المسار الأصلى لحركتها والواقع أن هــذا التناقض- الذى ينشأ برمته ذاتيًا ولا يمكن تحاشيه أو حله- يمكن توصيفه على نحو سديد تمامًا باعتباره **مناقضة Antinomie** كيميائية. وتمامًا مثلما أن هناك مناقضة يمكن التماسها فى أحد طرفى العلوم الطبيعية، كذلك فإن مناقضة أخرى سوف تظهر فى الطرف الآخر المقابل. كما أن هناك أملاً ضئيلاً فى بلوغ هذا الطرف الآخر فى العلوم الطبيعية؛ لأننا أصبحنا نتفهم بوضوح أكبر على الدوام أن ما يكون كيميائيًّا لا يمكن أبدًا رده إلى ما يكون ميكانيكيًا، وأن ما يكون عضويًّا لا يمكن أبدًا رده إلى ما يكون كيميائيًّا أو كهربائيًّا. ولكن أولئك الذين فى أيامنا هذه يتخذون مجددًا هذا الطريق المضلل، سرعان ما سوف يرتدون على أعقابهم فى صمت وخزى، مثلما حدث لكل أسلافهم. وسوف نتناول هذا الأمر بتفصيل أكبر فى الكتاب التالى. والواقع أن المعضلات التى ذكرناها هنا بشكل عارض، هى ما تواجهه العلوم الطبيعية فى عقر دارها. وإذا نظرنا إلى هذه المعضلات من جهة الفلسفة، فإنها سوف تتبدى لنا فى النزعة المادية، ولكنها كما رأينا نزعة تحمل بذور موتها فى باطنها منذ مولدها؛ لأنها تتجاهل الذات وصور المعرفة التى تفترضها أكثر أشكال المادة غفلاً، تمامًا بقدر ما يفترضها الكيان العضوى الحى الذى تود هذه النزعة أن تصل إليه. لأن المبدأ القائل "لا موضوع بدون ذات" هو المبدأ الذى يجعل كل نزعة مادية مستحيلة على الدوام. ولاشك فى أنه يمكن التفوه بكلمات تتحدث عن شموس وكواكب دون عين تراها وذهن يدركها، ولكن حينما ننظر إلى هذه الموضوعات باعتبارها تمثلاً، فإن مثل هذه الكلمات التى نقولها عنها تصبح لغوًا يشبه قولنا "خشب حديدى" "**Sideroxylon**". ومن ناحية أخرى، فإن قانون العلية- وما يستتبعه من نظر وبحث فى الطبيعة- يُفضى بنا بالضرورة إلى افتراض أن كل حالة مادية أكثر إحكامًا فى نظامها، لابد أنها تلت فى الترتيب الزمانى حالة أخرى أقل منها صقلاً وتهذيبًا. وهكذا فإن الحيوانات وُجدت قبل البشر، والأسماك قبل الحيوانات البرية، والنباتات قبل الأسماك، والكائنات اللاعضوية قبل الكائنات العضوية؛ وعلى

هذا فإن الكتلة الأصلية للمادة كان عليها أن تمر بسلسلة طويلة من التغيرات قبل أن يمكن لأول عين أن تبصر. وعلى الرغم من ذلك، فإن وجود هذا العلم برمته يبقى إلى الأبد متوقفًا على العين الأولى التى أبصرت، حتى وإن كانت عين حشرة. لأن مثل هذه العين تجلب بالضرورة المعرفة التى لأجلها وعليها فحسب يوجد هذا العالم، والتى بدونها لا يمكن حتى تصوره. فالعالم يكون فى مجمله تمثلاً، وهو بهذا الاعتبار يتطلب ذاتًا عارفة بوصفها دعامة يقوم عليها وجوده. وذلك المسار الطويل من الزمان ذاته- الذى يمتلئ بتغيرات لا تحصى، ترتقى خلالها المادة من صورة إلى أخرى حتى أتى إلى الوجود فى النهاية الحيوان الأول القادر على المعرفة- ذلك المسار الزمانى فى مجمله يكون متصورًا فقط من خلال وحدة الوعى. فهذا العالم هو نتاج تمثلات هذا الوعى التى هى صورة معرفته، والتى بدونها يفتقد هذا العالم أى معنى، ولا يكون هناك شيء على الإطلاق. وبذلك فإننا نجد- من ناحية- أن وجود العالم برمته يكون معتمدًا على موجود عارف أول أيًّا كان، مهما قل حظه من الارتقاء؛ ولكننا نجد- من ناحية أخرى- أن هذا الموجود العارف الأول يكون فى مجمله بالمثل معتمدًا بالضرورة على سلسلة طويلة من العلل والمعلولات التى سبقته، والتى يبدو هو ذاته فيها أشبه بحلقة صغيرة. وهاتان الرؤيتان المتناقضتان - اللتان نجد أنفسنا منقادين إلى كل منهما بدرجة متساوية- هما ما يمكن وصفه بالمناقضة الكائنة فى ملكة المعرفة لدينا، وما يمكن إقراره باعتباره النظير المقابل للمناقضة التى نجدها فى الطرف الأول من العلوم الطبيعية. ومن ناحية أخرى، فإن المناقضة الرباعية (*) عند كانط- كما سنبين ذلك فى نقدنا لفلسفته الذى ألحقناه بنهاية هذا العمل- هو نوع من المراوغة التى لا تستند لأساس. ولكن التناقض الضرورى الذى يقدم لنا ذاته فى النهاية هنا، هو تناقض يمكن حله على أساس أن الزمان والمكان والعلية- إذا استخدمنا لغة كانط- لا تنتمى إلى الشيء فى ذاته، وإنما تنتمى فقط إلى مظهره أو وجوده الظاهرى الذى يتخذ صورته من خلال الزمان والمكان والعلية. وهذا يعنى- بلغتى الخاصة- أن العالم الموضوعى، أى العالم بوصفه تمثلاً، ليس هو الجانب الوحيد للعالم، وإنما

(*) المناقضة عند كانط هى التنازع بين قوانين العقل الذى يكون متأصلاً فى طبيعة المعرفة أو الفهم البشرى، وتكون بين مبدأين أو استدلالين قائمين على مقدمات متساوية فى صحتها، فينساق العقل إلى كل منها بالضرورة، وتقع هذه المناقضات فى أربعة أزواج من القضايا يسمى كانط كلاً منها مناقضة، وفى كل مناقضة توجد قضيتان إحداهما دعوى أو وجهة نظر These والأخرى نقيضها Antithese.

هو مجرد الجانب الخارجى منه إن جاز التعبير، وأن العالم لــه جانب آخر مختلف تمامًا هو بمثابة عمق وجوده ولبه، وهو الشىء فى ذاته. وهذا هو ما سندرسه فى الكتاب التالى، وسنطلق على أكثر تحققاته الموضوعية مباشرةً اسم "الإرادة". ولكن العالم بوصفه تمثلاً- وهو العالم الذى نتناوله وحده هنا- يبدأ بالتأكيد بإبصار العين الأولى فحسب، وبدون هذا الوسيط فى المعرفة لا يمكنه أن يوجد؛ ومن ثم فإنه لم يوجد قبل هذا الوسيط. ولكن بدون هذه العين، أى خارج نطاق هذه المعرفة، لم يكن هناك أيضًا "قبل"، لم يكن هناك زمان، ولهذا السبب، فإن الزمان ليس لــه بداية، وإنما كل بداية تكون فى الزمان. ولكن حيث إن الزمان هو الصورة الأعم لما يكون قابلاً للمعرفة، وهو الذى تتكيف وفقًا لــه كل الظواهر من خلال رابطة العلية؛ فإن الزمان بكل لانهائيته من جهتى الماضى والمستقبل يكون حاضرًا أيضًا فى المعرفة الأولى. والظاهرة التى تملأ هذا الحاضر الأول يجب أن تكون فى نفس الوقت مرتبطة عليًّا بسلسلة من الظواهر ومعتمدة عليها باعتبارها ظواهر تتمدد إلى ما لانهاية داخل الماضى، وهذا الماضى ذاته يكون مشروطًا بهذا الحاضر الأول، تمامًا مثلما أن هذا الحاضر يكون مشروطًا بذلك الماضى. وبالتالى فإن الماضى- الذى ينشأ منه الحاضر الأول- يكون على غراره معتمدًا على الذات العارفة، وبدونها فإنه يكون معدومًا. ومع ذلك، فإنه مما يحدث على مقتضى الضرورة أن هذا الحاضر الأولى لا ينتمى للماضى انتماءه للأم، ولا يتجلى بوصفه بداية الزمان، وإنما بالأحرى بوصفه نتاجًا للماضى وفقًا لمبدأ الوجود فى الزمان- تمامًا مثلما أن الظاهرة التى تملأ هذا الحاضر الأول تبدو بوصفها معلولاً لحالات سابقة تملأ الماضى وفقًا لقانون العلية. ومن كان يفضل التفسيرات الأســطورية فلينظر فى أســطورة ميلاد كرونوس Khronos (Χρόνος) (*) - أصغر المَرَدَة الجبابرة Titanen (Titans)- كمثال معبر عن اللحظة التى نشير إليها هنا والتى يظهر فيها الزمان الذى لم يبدأ بعد، فهو إذ يُخصى أباه مبطلاً فاعليته، يتوقف كل إنتاج غفل فى السماء والأرض، وتبدأ سلالة كل من الآلهة والبشر فى الظهور على المسرح.

(*) إله الزمان: أصغر أسرة المَرَدَة الجبابرة الذين حكموا العالم قبل عصر آلهة الأولمب.

إن هذا التفسير الذى وصلنا إليه من خلال تتبعنا للنزعة المادية- التى تعد أكثر المذاهب الفلسفية التى تبدأ من الموضوع اتساقًا- يساعدنا فى نفس الوقت على إيضاح الاعتماد المتلازم والتبادلى لكل من الذات والموضوع بعضهما بالنسبة لبعض، جنبًا إلى جنب مع إيضاح التضاد بينهما الذى لا يمكن استبعاده. وهذه المعرفة تقودنا الآن إلى البحث عن الطبيعة الباطنية للعالم، عن الشيء فى ذاته، لا فى أى من هذين العنصرين اللذين يقوم عليهما التمثل، وإنما فى شيء آخر مختلف تمامًا عن التمثل، أى فى شيء آخر غير مثقل بمثل هذا التضاد الأصيل والجوهرى؛ الذى لا يمكن بالتالى حله.

وعلى الضد من المذهب الذى ناقشناه- والذى يبدأ من الموضوع ليجعل الذات ناتجة عنه- نجد ذلك المذهب الذى يبدأ من الذات ويحاول أن يجعل الموضوع ناتجًا عنها. والمذهب الأول كان متداولاً وشائعًا عبر مجمل تاريخ الفلسفة إلى الآن، أما المذهب الثانى فلا نعرف منه سوى مثال واحد يعد حديثًا للغاية، أعنى به فلسفة فيشته الزائفة. ولذلك فإننا يجب أن نتناولـــه فى هذا الصدد، مهما كانت تعاليمه فى حد ذاتها ضئيلة الأصالة مـــن حيث قيمتها وفحواها. لقد كانت تعاليمه - إذا نظرنا إليها فى مجملها- مجرد فاصل من الدجل، على الرغم من أنها كانت تُلقَى بطابع من الجد العميق، وبنبرة متحفظة وحماس ماضٍ، وكان يتم الدفاع عنها بالجدال البليغ فى مواجهة خصوم ضعاف، حتى إنها أمكنها أن تتألق وتبدو على أنها شيء ذو بالٍ. ولكن الجدية الأصيلة التى لا يمكن اكتسابها من خلال المؤثرات الخارجية، والتى تضع الحقيقة نصب عينيها كهدف لها، كانت غائبة تمامًا عن فيشته، مثلما كانت غائبة عن كل الفلاسفة الذين كانوا- على غراره- يكيفون أنفسهم تبعًا للظروف. ولا شك فى أنه لم يكن بمقدوره أن يكون بخلاف ذلك. فالفيلسوف دائمًا ما يكون فيلسوفًا بفضل الحيرة التى يجد نفسه فيها ويحاول الخلاص منها. وتلك هى "**الدهشة**" θαυμάξειν عند أفلاطون التى يسميها "**الانفعال الفلسفى الحقيقى**" μάλα φιλοσφιχόν πάθος.(*) ولكن ما يميز

(*) محاورة ثياتيتوس Theaetetus، 155 D.

الفيلسوف المزيف عن الفيلسوف الأصيل هو أن تلك الحيرة تنتاب هذا الأخير من جراء تأمله للعالم ذاته، بينما هى تنتاب الأول من جراء تأمله لكتاب ما، أى لمذهب فلسفى وجده أمامه. ولقد كان هذا هو الحال بالنسبة لفيشته؛ لأنه قد أصبح فيلسوفًا على حساب مذهب الشىء فى ذاته عند كانط، ولو أنه لم ينشغل بهذا المذهب لكان من المحتمل جدًا أن ينشغل بأشياء أخرى مختلفة تمامًا، محققًا بذلك نجاحًا أكبر؛ لأنه كان يمتلك بالتأكيد موهبة بلاغية ملحوظة. ولو أنه قد تأمل بشىء ما من العمق معنى كتاب كانط فى **نقد العقل الخالص**– وهو الكتاب الذى جعله فيلسوفًا– لكان قد أدرك أن روح التعاليم الأساسية لهذا الكتاب هى على النحو التالي: إن مبدأ العلة الكافية ليس– كما زعمت كل فلسفة مدرسية– **حقيقة أبدية veritas aeterna**، أى أنه بعبارة أخرى لا يمتلك مشروعية غير مشروطة خارج العالم ومن فوقه، وإنما هو يمتلك فحسب مشروعية نسبية ومشروطة، فهو يكون مشروعًا فقط فى نطاق عالم الظواهر. فهو قد يتبدى بوصفه الرابطة الضرورية للمكان أو الزمان، أو بوصفه قانون العلية، أو بوصفه القانون الذى يحكم أساس المعرفة. ولذلك، فإن الطبيعة الباطنية للعالم، أى الشىء فى ذاته، لا يمكن التماسها أبدًا فيما يقودنا إليه هذا المبدأ؛ حيث إن كل ما يقودنا إليه يكون هو ذاته أيضًا مشروطًا ونسبيًا دائمًا، أى يكون دائمًا ظاهرةً، لا شيئًا فى ذاته. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المبدأ لا ينشغل بالذات، وإنما يكون فحسب صورة للموضوعات التى لهذا السبب عينه لا تكون أشياءً فى ذاتها. إن الذات توجد مع الموضوع فى التو، والموضوع يوجد مع الذات فى التو؛ ومن ثم فإن الموضوع لا يمكن أن يضاف إلى الذات ولا يمكن للذات أن تضاف إلى الموضوع كما لو كان أحدهما نتاجًا للآخر أو علة لـــه. ولكن فيشته لم يأخذ ولو بشىء يسير من مجمل هذه التعاليم. فالشىء الوحيد الذى اهتم به من الأمر كان مبدأ **الانطلاق من الذات Ausgehen vom Subjekt** الذى اتخذه كانط ليبين خطأ المذاهب السابقة التى اتخذت نقطة انطلاقها من الموضوع الذى أصبح بذلك بمثابة الشىء فى ذاته. غير أن فيشته قد اعتبر هذا الانطلاق من الذات هو الشىء الرئيسى، متخيلاً– مثل كل المقلدين– أنه إذا أمكنه أن يذهب إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه كانط، فسيكون بذلك متجاوزًا له. وهو بسيره فى هذا الاتجاه قد كرر الأخطاء التى ارتكبتها النزعة الدوجماطيقية

[الإيقانية] السالفة التى سارت فى الاتجاه المضاد، والتى كانت مدعاة "لنقد" كانط. وهكذا فإنه بوجه عام لم يحدث أى تغير يُذكر، والخطأ الأساسى القديم- وهو افتراض وجود علاقة علة أو سبب ونتيجة بين الموضوع والذات- بقى على حاله الذى كان عليه من قبل. ومن ثم فإن مبدأ العلة الكافية قد احتفظ مثلما كان فيما مضى، بمشروعية غير مشروطة، والاختلاف الوحيد هو أن الشيء فى ذاته قد أصبح الآن فى جانب الذات بعدما كان فى جانب الموضوع. والحقيقة أن النسبية التامة لكل من الذات والموضوع- التى تبرهن لنا على أن الشيء فى ذاته أو الطبيعة الباطنية للعالم لا ينبغى أن تُلتَمس فيهما، وإنما خارجهما وخارج كل شيء آخر يوجد وجودًا نسبيًّا- هى أمر ما زال مجهولاً. هكذا كان مبدأ العلة الكافية بالنسبة لفيشته تمامًا مثلما كان بالنسبة لكل الفلاسفة المدرسيين، أعنى كان بمثابة **حقيقة أبدية**. فتمامًا مثلما أن القدر الأبدى قد ساد حكمه على آلهة القدماء، كذلك فإن هذه الحقائق الأبدية قد ساد حكمها على إله الفلاسفة المدرسيين، وهى بعبارة أخرى الحقائق الميتافيزيقية والرياضية وما بعد المنطقية، بل مشروعية القانون الأخلاقى أيضًا. وهذه الحقائق لا تعتمد بذاتها على أى شيء آخر، ووجودها الضرورى هو الذى أوجد الإله والعالم. ولذلك نرى أن فيشته- على أساس من مبدأ العلة الكافية الذى هو بذاته **حقيقة أبدية**- يذهب إلى أن الأنا هى سبب العالم أو اللاأنا، أى الموضوع الذى هو مجرد نتيجة لها أو من خلقها. ولذلك، فإنه قد حرص على ألا يتفحص الأمر أكثر من ذلك، وألا يتمكن من فهم مبدأ العلة الكافية. ولكن إذا ما أردت أن أقرر صورة ذلك المبدأ- على أساس من تعاليم فيشته التى تجعل اللاأنا تنتج من الأنا مثلما تنتج شبكة الخيوط من العنكبوت- فإننى أجدها صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالوجود فى المكان. لأنه على أساس من الإحالة إلى تلك الصورة وحدها يمكن لنا أن ننسب معنى ما لتلك الاستدلالات المنهكة على الأسلوب الذى به تنتج الأنا وتنشئ من باطنها اللاأنا، وهى الاستدلالات التى تشكل مادة الكتاب الذى يعد أكثر الكتب التى كتبت حتى الآن خلوًا من المعنى، ومن ثم أكثرها مدعاة للضجر. ولذلك فإن فلسفة فيشته هذه- التى لا تستحق الذكر إلا بهذا الاعتبار- لا تهمنا هنا إلا من حيث إنها تمثل الضد الحقيقى للنزعة المادية القديمة والأصلية، وإن جاءت فى صورة متأخرة عليها. لقد كانت النزعة المادية أكثر

المذاهب التى تبدأ من الموضوع اتساقًا، بينما هذا المذهب كان أكثر المذاهب التى تبدأ من الذات اتساقًا. ولقد تغافلت النزعة المادية عن أنها بافتراضها وجود أبسط موضوع تكون قد افترضت بالمثل وجود الذات على الفور، كذلك فإن فيشته قد غفل عن أنه بافتراضه وجود الذات- وليمنحها أية تسمية يشاء- يكون قد افترض أيضًا وجود الموضوع؛ حيث إنه لا يمكن تصور وجود ذات بلا موضوع. كما أنه قد غفل عن أن كل استدلال بطريقة قبلية- وفى الحقيقة كل برهنة بوجه عام- تقوم على ضرورة، وأن كل ضرورة إنما تقوم فحسب على أساس من مبدأ العلة الكافية؛ حيث إن كون الشىء ضروريًا وكونه ناتجًا عن سبب ما، هما معنيان مترادفان[7]. ولكن مبدأ العلة الكافية ليس سوى الصورة العامة للموضوع بما هو كذلك، ومن ثم فإنه يفترض الموضوع، ولكنه لا يسرى قبله ولا خارجه، فهو يمكنه أولاً أن يُنتج الموضوع ويظهره وفقًا لنفوذه المشروع. ولذلك يمكن القول بوجه عام إن البدء من الذات يشترك مع البدء من الموضوع فى نفس الخطأ الذى بيناه فيما سبق، أعنى أنه يفترض مسبقًا ما يدعى أنه يستدل عليه، أى أنه بعبارة أخرى يفترض مسبقًا النظير الضرورى الملازم لنقطة انطلاقه.

غير أن منهجنا الذى نسير عليه فى بحثنا مختلف **اختلافًا نوعيًا تمامًا** **toto genere** عن هذين التصورين الخاطئين المتضادين؛ حيث إننا لا نبدأ من الموضوع ولا من الذات، وإنما من **التمثل** باعتباره الواقعة الأولى المهمة للوعى، والصورة الأساسية الجوهرية الأولى لهذا التمثل هى القسمة الثنائية إلى موضوع وذات؛ كما أن صورة الموضوع هى مبدأ العلة الكافية فى مظاهره المختلفة. وكل مظهر من هذه المظاهر يحكم فئة التمثلات الخاصة به، حتى إنه ليمكن القول- كما بينا فيما سبق- إن معرفة ذلك المظهر أو تلك الصورة تعنى أيضًا معرفة طبيعة هذه الفئة من التمثلات فى مجملها؛ حيث إنها (باعتبارها تمثُلاً) ليست شيئًا آخر سوى هذا المظهر أو تلك الصورة ذاتها. وهكذا، فإن الزمان ذاته ليس شيئًا آخر سوى أساس الوجود الماثل فيه، أعنى التوالى sukzession؛ والمكان ليس شيئًا

---

(7) انظر فى ذلك: *الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية*، فقرة 49.

آخر سوى مبدأ العلة الماثل فيه، أعنى الوضع Lage ؛ والمادة ليست شيئًا آخر سوى العلية، والتصور (كما سيظهر لنا الآن) ليس شيئًا آخر سوى الإحالة إلى أساس المعرفة. وهذه النسبية الشاملة والتامة الخاصة بالعالم من حيث هو تمثل يحدث وفقًا لأعم صورة لــه (وهى الذات والموضوع)، ووفقًا أيضًا لتلك الصورة التى تكون تابعة لــه (وهى مبدأ العلة الكافية) - هذه النسبية الخاصة بالعالم من حيث هو تمثل تدعونا، كما ذكرنا، إلى البحث عن الطبيعة الباطنية للعالم فى جانب آخر منه **مختلف تمامًا عن جانب التمثل**. والكتاب التالى سوف يبرهن على هذا الأمر باعتباره هو أيضًا حقيقة يقينية يقرها أى امرئ على الفور.

ومع ذلك، فإنه يجب علينا أولاً النظر فى فئة التمثلات التى تخص الإنسان وحده. إن مادة هذه التمثلات هى **التصور** (concept) **Begriff**، والنظير الذاتى المتلازم معها هو ملكة **العقل**، تمامًا مثلما أن النظير الذاتى المتلازم مع التمثلات التى درسناها حتى الآن هو الذهن والحساسية اللذان ينتميان أيضًا إلى كل حيوان أدنى من الإنسان[8].

-8-

تمامًا مثلما أنه من ضوء الشمس المباشر يُستمَد ضوء القمر المنعكس المستعار، كذلك فإننا ننتقل من تمثلات الإدراك العيانى المباشر- التى تقوم بذاتها وبمقتضى كفالتها الذاتية- إلى التأمل، أى إلى تصورات **العقل** الاستدلالية المجردة التى تَستمِد مجمل مضمونها فقط من الإدراك العيانى وتكون متعلقة به. وطالما كان موقفنا هو موقف الإدراك العيانى الخالص؛ فإن كل ما ندركه يكون واضحًا وحاسمًا ويقينيًا. لأنه لا مجال هنا للاعتراضات ولا للشكوك ولا للأخطاء؛ ونحن

(8) إن الفصول الأربعة الأولى من الكتاب الأول من كتب الملاحق [المجلد الثانى] تخص هذه الفقرات السبع الأولى التى عرضناها.

لا نرغب هنا فى الذهاب إلى ما هو أبعد، وليس بمقدورنا أن نذهب إلى ما هو أبعد؛ لأننا نجد الطمأنينة فى إدراكنا العيانى، ونجد الإشباع فيما تقدمه لنا اللحظة الراهنة للإدراك، فالإدراك العيانى يكون كافيًا بذاته؛ ولذلك فإن ما ينبثق منه ويبقى مخلصًا لــه لا يمكن أبدًا- على غرار العمل الفنى الأصيل- أن يكون خاطئًا، ولا يمكن أيضًا دحضه من خلال أى لحظة ماضية من الزمان؛ لأنه لا يقدم لنا رأيًا فى شيء ما، وإنما يقدم لنا الشيء فى ذاته. أما فى حالة المعرفة المجردة، أى ملكة العقل، فإنه يقترن بها حالة من الشك والخطأ على المستوى النظرى، وحالة من الهم والندم على المستوى العملى. حقًا إنه فى حالة التمثل العيانى قد يشوِّه الوهم الحقيقة فى لحظات معينة، ولكن فى حالة التمثل المجرد قد يسود الخطأ لآلاف من السنين، فارضًا قبضته الحديدية على أمم بأكملها، مكبلاً أنبل المحفزات لدى البشرية، وهو من خلال عبيده وضحاياه من المخدوعين يمكن حتى أن يكبل بأغلاله الإنسان الذى لا ينخدع به. إنه العدو الذى طالما خاضت ضده أرجح العقول فى كل زمان معركة غير متكافئة، وما كسبته هذه العقول من تلك المعركة أصبح ملكًا للبشرية. ولذلك فإنه من الخير أن نبادر بلفت الانتباه إليه؛ حيث إننا الآن نطأ الأرض التى تشكل مجاله. ومع أنه طالما قيل إننا ينبغى أن نقتفى أثر الحقيقة، حتى عندما لا نرى نفعًا من ورائها؛ حيث إن نفعها قد يكون غير مباشر ويظهر لنا على غير توقع منا- مع هذا، فإننى أرى أنه يجب أن أضيف إلى هذا القول هنا إننا ينبغى بالمثل أن نكون متلهفين على اكتشاف واستئصال كل خطأ، حتى عندما لا نرى منه أى ضرر؛ حيث إن هذا الضرر قد يكون غير مباشر تمامًا، ويظهر لنا يومًا ما على غير توقع منا؛ إذ إن كل خطأ يحمل سمًّا فى باطنه. فلو كان العقل، لو كانت المعرفة، هى التى تجعل الإنسان سيد الأرض، لما كان هناك مثل هذا النوع من الخطأ الذى يُنظر إليه على أنه غير ضار، ناهيك عن أن يكون جديرًا بالتوقير والتقديس. ولأجل مواساة أولئك الذين سعوا ما وسعهم السعى لتكريس طاقاتهم وحياتهم لأجل الكفاح النبيل المضنى ضد الخطأ، فلا يسعنى سوى أن أقول لهم مضيفًا هنا إنه طالما كانت الحقيقة غير موجودة، فإن الخطأ يمارس

ألاعيبه، تمامًا مثلما تفعل البوم والخفافيش فى الظلام، ولكننا أقرب إلى الظن بأن البوم والخفافيش ربما تحاصر الشمس فى مشرقها، من الظن بأن الحقيقة التى ما إن تصبح معروفة ومتجلية فى وضوح وبشكل تام يمكن استئصالها ثانيةً، بحيث يمكن للخطأ القديم أن يحتل مكانها مستقرًا فى مملكتها الواسعة. وتلك هى قدرة الحقيقة التى يكون نصرها عزيزًا ومضنيًا، ولكن ما إن يُكتب النصر لها لا يمكن أبدًا انتزاعه منها ثانية.

وبالإضافة إلى التمثلات التى تناولناها حتى الآن- أعنى تلك التمثلات التى يمكن إحالتها من حيث تركيبها إلى الزمان والمكان والمادة- إذا ما نظرنا إليها من جهة الموضوع، أو يمكن إحالتها إلى الحساسية والذهن الخالصين (أى إلى المعرفة الخاصة بالعلية) إذا ما نظرنا إليها من جهة الذات- فإن هناك مع ذلك ملكة أخرى من المعرفة تجلت فى الإنسان وحده من بين كل مخلوقات الأرض، إذ نشأ وعى جديد تمامًا يمكن تسميته بكل دقة من حيث دلالته وملاءمته **بالتأمل الانعكاسى Reflexion** (reflection). لأنه فى الحقيقة شىء مستمد من الإدراك العيانى ومظهر انعكاسى لــه، إلا أنه قد اتخذ طبيعة وطابعًا مختلفًا جذريًا. فهو ليس مصحوبًا بصور الإدراك العيانى، وحتى مبدأ العلة الكافية- الذى يسيطر على كل موضوع- يكون لــه صورة مختلفة تمامًا فى علاقته به. فهذا النوع من الوعى بما ينطوى عليه من إمكانية عليا، هذا التأمل الانعكاسى المجرد الذى يحيل كل ما يكون عيانيًا إلى التصور العقلى اللاحسى- هو وحده ما يهب الإنسان ملكة الفكر الذى يميز وعيه تمامًا عن وعى الحيوان، والذى به يصبح مجمل سلوكه مختلفًا للغاية عن سلوك بقية رفاقه من المخلوقات غير العاقلة التى تعيش على الأرض. فهو يفوقها إلى حد كبير فى القدرة وفى المعاناة أيضًا. وبينما هى تعيش فى الحاضر وحده، فإنه يعيش أيضًا فى المستقبل وفى الماضى. فهى تشبع حاجة اللحظة الراهنة، بينما هو يجهز الإعدادات الخلاقة لأجل مستقبله، كلا بل إنه يجهزها لأجل أزمنة لا يمكنه أن يعيش ليراها. إنها تعتمد تمامًا على انطباع اللحظة الراهنة، أى على تأثير دافع الإدراك العيانى، بينما هو يكون محكومًا

بالتصورات المجردة المستقلة عن اللحظة الراهنة. ولذلك فإنه ينفذ خططًا مدروسة، أو يتصرف وفقًا لحِكَم مأثورة، دون أن يتأثر بالأشياء المحيطة به أو بالانطباعات الحسية العارضة للحظة الراهنة. ولذلك فإنه- على سبيل المثال- يدير برباطة جأش الإجراءات البارعة التى يعدها لمماته، ويخفى حقيقته إلى حد الإلغاز، ويأخذ سره معه إلى القبر. وهو- بعد كل هذا- لديه اختيار فعلى بين دوافع عديدة؛ لأنه فقط على مستوى التجريد النظرى يمكن لهذه الدوافع- الماثلة فى الوعى على نحو متزامن- أن تكفل معرفة بذاتها بحيث يستبعد أحدها الآخر، ومن ثم يتظاهر كل منها على الآخر بسلطته على الإرادة. وبالتالى فإن الدافع الذى يسود- باعتباره الدافع الذى يحسم الأمر- هو القرار المتعمد الذى تتخذه الإرادة، وهو ما يعد أمارة مؤكدة على طابعها الخاص. وعلى العكس من ذلك، فإن الحيوان يكون محكومًا بالانطباع الراهن، فالخوف من قوة قاهرة راهنة هو فقط ما يمكن أن يكبح رغباته، إلى أنِ يصبح هذا الخوف فى النهاية عادة، وهذا هو ما يُسمى بالتعلم. إن الحيوان يشعر ويدرك عيانيًّا، أما الإنسان فهو بالإضافة إلى ذلك **يفكر ويعرف** **denkt und weiβ**، وكلاهما **يريد** **wollen**. والحيوان يفصح عن مشاعره وأحواله من خلال الإيماءة والصوت، أما الإنسان فيفصح عن أفكاره لإنسان آخر، أو يخفيها عنه من خلال اللغة. والكلام هو النتاج الأول والأداة اللازمة لملكة العقل لدى الإنسان. ولذلك فإن اليونانية والإيطالية تعبران عن الكلام والعقل بكلمة واحدة، وهى ὁ λόγος فى اليونانية، وكلمة il discorso فى الإيطالية. وكلمة **العقل** فى الألمانية **Vernunft** آتية من كلمة vernehmen التى ليست مرادفة لمعنى السمع، وإنما هى تدل على الوعى بالأفكار التى يتم الإفصاح عنها من خلال الكلمات. ففقط من خلال عون اللغة يمكن للعقل أن يحقق أهم إنجازاته: أعنى الفعل المنسجم والمتسق الذى يضطلع به كثرة من الأفراد، والتعاون التخطيطى الذى يشارك فيه العديد من الآلاف، والحضارة، والدولة؛ وكذلك العلم، والاستفادة من رصيد التجربة السابقة، وتلخيص ما هو عام فى مفهوم واحد، وتبليغ الحقيقة، ونشر الخطأ والأفكار والأشعار والمعتقدات والخرافات. والحيوان يعرف الموت

لأول مرة حينما يموت، بينما الإنسان يعى أنه يدنو من موته كل ساعة، وهذا ما يجعل الحياة أحيانًا مهمة مشكوك فى جدواها، حتى بالنسبة لأولئك الذين لم يتعرفوا من قبل على طابع العدمية المتواصلة فى مجمل الحياة ذاتها. وبسبب هذا على وجه الإجمال كان للإنسان فلسفات وأديان، على الرغم من أنه من المشكوك فيه إذا ما كانت تلك السجايا التى نقدرها حقًا فى سلوكه ونعجب بها أكثر من غيرها– أعنى الاستقامة الإرادية ونبل المشاعر– تعد ثمارًا لهذه الفلسفات والأديان. ومن ناحية أخرى، فإننا نجد على هذا الدرب– من ابتداعات معينة تخص هذه الفلسفات والأديان وحدها، ومن نتاجات لعمل العقل– أغرب الآراء وأكثرها شذوذًا لفلاسفة من مدارس مختلفة، وأغرب العادات وأكثرها فظاظة فى عادات الكهنة فى كل الأديان.

والرأى المتفق عليه بالإجماع فى كل الأزمنة وفى كل الأمم أن هذه التجليات – بالغة التنوع وبالغة التأثير– تنبثق من مبدأ عام، أى من تلك القدرة الخاصة للعقل التى يمتلكها الإنسان متميزًا بها عن الحيوان، والتى أطلقت عليها أسماء: Vernunft, reason, ὁ λόγος, το λογιστιχον, τὸ λόγιχον, ratio. كذلك فإن الناس جميعًا يعرفون جيدًا كيف يميزون تجليات هذه الملكة، وأن يبينوا ما الذى يكون عقلانيًّا وما الذى يكون لاعقلانيًّا، وأين يظهر العقل على تضاد مع الملكات والسجايا الأخرى للإنسان، وأخيرًا ما الذى لا يمكن توقعه أبدًا حتى من أمهر الحيوانات بسبب افتقارها لهذه الملكة. ويمكن القول إن الفلاسفة فى كل العصور متفقون إجمالاً على هذه المعرفة العقلية العامة، فضلاً عن أنهم يضفون أهمية خاصة على بعض تجلياتها، من قبيل: التحكم فى الانفعالات والعواطف، والقدرة على استدلال النتائج، وعلى وضع مبادئ عامة، بل حتى وضع تلك المبادئ التى تكون يقينية بطريقة سابقة على كل خبرة تجريبية، وهكذا. ومع ذلك، فإن كل تفسيراتهم للطبيعة الحقيقية للعقل تعد متذبذبة ومتأرجحة وغير محددة التعريف ومطنبة، دون أن تجمعها وحدة أو نقطة مركزية، إذ تركز على تجل أو آخر من تجليات العقل؛ ومن ثم فإنها غالبًا ما تكون على تباين فيما بينها. وفضلاً

عن ذلك، فإن كثيرًا من الفلاسفة اتخذوا نقطة بدايتهم من التعارض بين العقل والوحى، وهو تعارض دخيل تمامًا على الفلسفة، ولا يسهم إلا فى زيادة الخلط القائم. ومن اللافت تمامًا للنظر أنه لا أحد من الفلاسفة حتى الآن قد رد كل هذه المظاهر العديدة للعقل إلى وظيفة بسيطة واحدة على وجه التحديد، بحيث يمكن التعرف عليها ثانيةً فى كل هذه المظاهر، ويمكن تفسيرها من خلالها؛ ومن ثم يمكن بالتالى أن تشكل الطبيعة الباطنية الحقيقية للعقــل. حقًا إن المبرَّز لوك Locke فى كتابه ***مقال عن الذهن البشرى*** ***Essay on human understanding*** (الكتاب الثانى، الفصل الحادى عشر، الفقرتان10،11) يقرر على نحو صائب تمامًا أن التصورات العامة المجردة هى الطبائع التى تميز الإنسان عن الحيوان، وإن **ليبنتس** فى اتفاق تام معه يكرر هذا القول فى كتابه ***مقال جديد فى الذهن البشرى*** ***Nouveaux essays sur l'entendement humain*** (الكتاب الثانى،الفصل الحادى عشر، الفقرتان 10،11). ولكن لوك حينما يأتى إلى تفسير الطبيعة الحقيقية للعقل (فى الكتاب الرابع، الفصل الثامن عشر، الفقرتان2،3) تغيب عنه تمامًا رؤية هذه الطبائع الأساسية البسيطة، ويستغرق أيضًا فى توصيف متذبذب غير محدد وناقص لمظاهر مفتتة وثانوية للعقل. كذلك فإن **ليبنتس** فى فقرة مناظرة من كتابه، يتخذ مسلكًا مشابهًا تمامًا، وإن كان بمزيد من الخلط والغموض. ولقد تناولت بالتفصيل فى ملحق هذا الكتاب كيف أن تصور **كانط** لطبيعة العقل قد شابه الخلط والتزييف إلى حد كبير. ولكن من سيكبد نفسه مشقة الخوض فى هذا الجانب فى مجمل الكتابات الفلسفية التى ظهرت منذ كانط، سوف يتبين لــه أنه تمامًا مثلما أن أخطاء الأمراء تكفر عنها مجمل الشعوب، كذلك فإن أخطاء العقول العظيمة يمتد تأثيرها ليشمل مجمل الأجيال، بل يشمل قرونًا عديدة؛ إذ تنمو وتنتشر إلى أن تنحل فى النهاية إلى فظائع مريعة. ومرد هذا الأمر أن "قليلاً من الناس هم الذين يفكرون، ومع ذلك فإن الجميع سيكون لديهم آراء" (*) على حد قول **بركلى**.

(*) ثلاث محاورات بين هيلاس Hylas ، وفيلونوس Philonous، محاورة رقم 2 (نقلاً عن مترجم النص إلى =

إن الذهن لـــه وظيفة واحدة، أعنى المعرفة المباشرة بالعلاقة بين العلة والمعلول؛ ومن الواضح تمامًا أن الإدراك العيانى للعالم الفعلى، فضلاً عن الحصافة والحس السليم والمواهب الابتكارية - أيًا كانت مجالات تطبيقها- ليست سوى تجليات لهذه الوظيفة البسيطة. كذلك فإن العقل لـــه وظيفة واحدة، وهى تشكيل التصورات، ومن خلال هذه الوظيفة بمفردها يمكننا ببساطة وتلقائيًّا تفسير كل تلك الظواهر التى أشرنا إليها فيما سبق، والتى تميز حياة الإنسان عن حياة الحيوان. وإن كل ما وصف بأنه عقلى أو لا عقلى إنما كان يقصد به دائمًا، وأينما كنا، استعمال أو عدم استعمال تلك الوظيفة. (9)

-9-

إن التصورات تشكل فئة خاصة، توجد فقط فى عقل الإنسان، وتختلف كلية عن تمثلات الإدراك العيانى التى تناولناها حتى الآن. ولذلك فإننا لا يمكن أن نصل أبدًا إلى معرفة إدراكية واضحة حقًا لطبيعة هذه التصورات، وإنما يمكن أن نصل فقط إلى معرفة مجردة واستدلالية عنها. وبالتالى سيكون من غير المعقول أن نطالب بالتحقق منها فى التجربة، طالما كنا نفهم التجربة على أنها العالم الخارجى الواقعى الذى هو ببساطة تمثل للإدراك العيانى، أو نطالب بأن تتمثل هذه التصورات أمام العيون أو أمام الخيال كما هو الحال بالنسبة لموضوعات الإدراك العيانى. فالتصورات يمكن فقط فهمها عقليًّا لا إدراكها عيانيًّا، والآثار التى يستنتجها الإنسان منها هى فقط ما تعد موضوعات للتجربة حقًا. وتلك الآثار هى اللغة والسلوك التخطيطى والمدروس، والعلم، وما ينتج عن كل هذا. فمن الواضح أن الكلام - بوصفه موضوعًا من موضوعات التجربة الخارجية- هو رسالة تلغرافية مكتملة تمامًا، تهدف إلى توصيل رموز تعسفية بأكبر قدر من السرعة وأدق اختلاف فى ظلال المعنى. ولكن ما الذى تعنيه تلك الرموز؟ وكيف يتم تفسيرها؟

=الإنجليزية E. F. J. Payne)

(9) قارن تلك الفقرة بالفقرتين 26، 27 من الطبعة الثانية من مقال *عن مبدأ العلة الكافية*.

فحينما يتكلم شخص ما، هل نقوم عندئذ على الفور بترجمة كلامه إلى صور متخيلة تلوح لنا لحظيًا بسرعة البرق، ويتم ترتيبها وربطها وتشكيلها وتلوينها وفقًا للكلمات التى تتدفق، وتبعًا لتصريفاتها النحوية؟ فيا له من اضطراب إذًا ذلك الذى يعترى حالتنا الذهنية حينما نستمع إلى كلام أو نقرأ كتابًا ! ولكن هذا ليس هو ما يحدث على الإطلاق. فمعنى الكلام عادة ما يتم إدراكه على الفور، وفهمه بدقة ووضوح، دون أن نستعين هنا بعمل الخيال. إنه العقل يتحدث إلى العقل الذى يبقى داخل مجاله الخاص، وما يقوم العقل بتوصيله واستقباله هنا هو تصورات مجردة، أى تمثلات غير مدركة عيانًا، قد تشكلت مرة واحدة إلى الأبد، وتعد قليلة العدد نسبيًا، ومع ذلك فإنها تتناول وتشمل وتمثل كل موضوعات العالم الفعلى التى لا يحصى عددها. وهذا وحده يفسر لنا السبب فى أن الحيوان لا يمكنه أبدًا أن يتحدث أو يفهم، على الرغم من أنه يشاركنا فى كونه يمتلك أعضاء الكلام، وفى تمثلات الإدراك العيانى أيضًا. ولكن بالضبط لأن الكلمات تعبر عن هذه الفئة الخاصة من التمثلات– التى يعد العقل هو نظيرها الذاتى المتلازم معها– فإنها تكون بالنسبة للحيوان غير مفهومة وبلا معنى. وهكذا فإن اللغة– مثل أى ظاهرة أخرى نعزوها للعقل، ومثل كل شيء يميز الإنسان عن الحيوان– ينبغى تفسيرها من خلال هذا الأمر البسيط وحده باعتباره مصدرها، أعنى من خلال التصورات، من خلال التمثلات التى تكون مجردة لا مدركة عيانًا، وتكون عامة لا جزئية محددة فى الزمان والمكان. ونحن فقط فى حالات فردية يمكن أن ننتقل من التصورات إلى الإدراك العيانى، أو نشكل الصور المتخيلة بوصفها **ممثلات للتصورات** فى مجال الإدراك العيانى، على الرغم من أنها لا تكون مكافئة أبدًا لهذا المجال الأخير. ولقد تناولنا هذه الحالات على وجه الخصوص فى مقالنا ***عن مبدأ العلة الكافية*** (الفقرة 28)؛ ولذلك لن نكرر هنا ما قلناه بهذا الخصوص. وما قلناه هناك يمكن مقارنته بما قاله هيوم فى كتابه **مقالات فلسفية** ***Philosophical Essays*** (ص. 244)، وبما قاله هردر Herder فى كتابه ***Metakritik*** (*)، وهو كتاب سيئ على نحو مختلف (الجزء الأول، ص. 274). أما المثال الأفلاطونى الذى أصبح ممكنًا من

(*) العنوان الكامل لهذا الكتاب فى أصله الألمانى هو ***Matakritik über den Purismum der reinen Vernunft*** (1788)

خلال اتحاد الخيال والعقل، فهو الموضوع الأساسى للكتاب الثالث من العمل الذى بين أيدينا.

وعلى الرغم من أن التصورات تختلف جذريًا عن تمثلات الإدراك العيانى، فإنها ترتبط بها ارتباطًا ضروريًا، وبدون هذا الارتباط ستكون عدمًا. وبالتالى فإن هذا الارتباط يؤسس مجمل طبيعتها ووجودها. والتأمل الانعكاسى هو بالضرورة نسخة أو تكرار لعالم الإدراك العيانى المعطى على نحو أصيل، على الرغم من أنه نسخة من نوع خاص معطى فى مادة غير متجانسة تمامًا. ولذلك، فإن التصورات يمكن تسميتها بدقة تامة **تمثلات التمثلات** **Vorstellungen von Vorstellungen** (representations of representations). وهنا أيضًا نجد لمبدأ العلة الكافية صورة خاصة. لقد رأينا أن الصورة التى بمقتضاها يحكم مبدأ العلة الكافية فئة ما من التمثلات دائمًا ما تشكل وتشمل أيضًا مجمل طبيعة هذه الفئة من التمثلات طالما أنها تمثلات، بحيث يمكن القول إن الزمان فى كل مكان هو التتابع ولا شىء سواه، والمكان أينما كان هو الوضع ولا شىء سواه، والمادة فى مجملها هى العلية ولا شىء آخر. وعلى نفس النحو، فإن مجمل طبيعة التصورات– أو فئة التمثلات المجردة– تكمن فى ذلك الارتباط الماثل فيها بواسطة مبدأ العلة الكافية. وحيث إن هذا الارتباط هو الارتباط بأساس المعرفة، فإن مجمل طبيعة التمثل المجرد تكمن فحسب وكلية فى ارتباط هذا التمثل بتمثل آخر هو بمثابة أساسه المعرفى. ولا شك فى أن هذا التمثل الآخر، يمكن أيضًا أن يكون تصورًا أو تمثلاً مجردًا ابتداءً، بل إنه يمكن أن يكون لـه بدوره مثل هذا الأساس المعرفى المجرد. غير أن هذا لا يمكن أن يحدث إلى ما لا نهاية (ad infinitum) Unendliche ، إذ إن سلسلة أسس المعرفة، يجب أن تنتهى آخر الأمر عند تصور يكمن أساسه المعرفى فى معرفة الإدراك العيانى. ذلك أن مجمل عالم التأمل الانعكاسى يقوم على عالم الإدراك العيانى بوصفه أساسه المعرفى. ولذلك فإن فئة التمثلات المجردة تكون متميزة عن غيرها من التمثلات؛ من حيث إن مبدأ العلة الكافية لا يتطلب دائمًا فى هذه التمثلات الأخرى

ســوى أن تكون مرتبطة بتمثل آخر من **نفس** الفئة، أما فى حالة التمثلات المجردة فإن مبدأ العلة الكافية يتطلب أن تكون هذه التمثلات فى النهاية مرتبطة بتمثل من فئة أخرى.

إن هذه التمثلات- التى أشرنا إليها لتونا- لا ترتبط بمعرفة الإدراك العيانى ارتباطًا مباشرًا، وإنما ترتبــط بها فقط من خلال وسيط تصــور آخر أو حتى عــدة تصورات أخرى سميناها على سبيل التفضيل بالتصورات **المجردة abstracta** - كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بتلك التصورات التى يكمن أساسها مباشرة فى عالم الإدراك العيانى، والتى سميناها على سبيل التفضيل بالتصورات **العيانية concreta**. غير أن هذه التسمية الأخيرة لا تلائم التصورات التى تشير إليها إلا على نحو مجازى؛ لأنه حتى هذه التصورات أيضًا تكون دائمًا مجردة، ولا تكون أبدًا تمثلات للإدراك العيانى. فليس الباعث على هاتين التسميتين عندنا سوى وعى غائم بالاختلاف بين مدلوليهما، ومع ذلك فإننا يمكن أن نبقى عليهما وفقًا للإيضاح المقدم هنا. ومن أمثلة النوع الأول- وهو التصورات **المجردة** بالمعنى الأتم- تصورات من قبيل: "علاقة، وفضــيلة، وبحث، وبداية"، وهكذا. ومن أمثلة النوع الثاني- أو تلك التى تُسمى مجازًا بالتصورات العيانية- "إنسان، وحجر، وحصان"، وهكذا. وربما أمكننا أن نصف على نحو سديد هذا النوع الأخير من التصورات على أنه بمثابة الطابق الأرضى من صرح التأمل الانعكاسى، فى مقابل النوع الأول من التصورات التى تمثل الطابق العلوى منه، لولا أن هذا التشبيه يبدو مبالغًا فى أسلوبه المجازى إلى حد ما.

ليس من الخصائص الجوهرية لتصور ما أن يشتمل- كما يُقال عادة- على الكثير مما يندرج تحته، وهو ما يعنى- بعبارة أخرى- أن العديد من تمثلات الإدراك العيانى، أو حتى من التمثلات المجردة، تتعلق به بوصفها أساسًا معرفيًّا له، أى يكون التفكير فيها من خلاله. فهذه الخاصية للتصور مجرد خاصية اشتقاقية وثانوية فيه، وهى لا توجد دائمًا بالفعل، على الرغم من أنها يجب أن توجد دائمًا

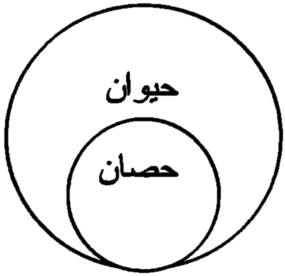
بالقوة. ومرد هذه الخاصية أن التصور يكون تمثلاً لتمثل، أى أن مجمل طبيعته -بعبارة أخرى- تكمن فى ارتباطه بتمثل آخر. ولكن بما أن التصور ليس بمثابة ذلك التمثل ذاته، فإن هذا التمثل الأخير ينتمى غالبًا إلى فئة من التمثلات مختلفة تمامًا عن التصور، أى أنه ينتمى إلى وجود الإدراك العيانى، فهو يمكن أن تكون لــه تحديدات زمانية ومكانية وأخرى غيرها، وهو بوجه عام يمكن أن تكون لــه ارتباطات عديدة أكبر بكثير مما يمكن توقعها فى حالة التصور. وبذلك فإن تمثلات عديدة تكون مختلفة فى جزئيات غير جوهرية يمكن التفكير فيها من خلال تصور واحد، أى إنها تكون مندرجة تحته. ولكن هذه القدرة على احتواء أشياء عديدة ليست خاصية جوهرية للتصور، وإنما هى فحسب خاصية عارضة له. وهكذا يمكن أن تكون هناك تصورات يمكن التفكير من خلالها فى موضوع واحد فحسب، ولكنها على الرغم من ذلك تكون تمثلات مجردة وعامة، ولا تكون بأية حال منتمية لتمثلات الإدراك العيانى الجزئية. ومن قبيل ذلك- على سبيل المثال- التصور الذى يكون لدى المرء عن مدينة معينة معروفة لديه من خلال الجغرافيا فحسب. فعلى الرغم من أن هذه المدينة الواحدة يمكن التفكير فيها بمفردها من خلال هذا التصور، فإنه من الممكن أن تكون هناك مدن عديدة مختلفة فى بعض الجزئيات يصلح هذا التصور لأن ينطبق عليها جميعًا. ومن هذا نرى أن التصور يكون فيه تعميمًا، لا لأنه يكون مستخلصًا بالتجريد من موضوعات عديدة؛ وإنما- على العكس من ذلك- لأن التصميم، أى عدم تحدد الجزئى بتعبير آخر، هو خاصية جوهرية مميزة للتصور بوصفه تمثلاً مجردًا من تمثلات العقل؛ وبحيث يمكن التفكير فى أشياء عديدة من خلال نفس التصور.

ويترتب على ما قلناه إنه مادام كل تصور يكون تمثلاً مجردًا، وليس تمثلاً من تمثلات الإدراك العيانى؛ ومن ثم لا يكون تمثلاً متحــددًا بشكل تام - فإن هذا بالضبط هو يجعله ممتلكًا لما يمكن تسميته بالمدى أو الامتداد أو المجال، حتى فى تلك الحالة التى لا يوجد فيها سوى موضوع واقعى واحد مناظر للتصور. ونحن نجد بلا استثناء أن مجال التصور الواحد يكون مشتركًا فى شيء ما مع مجالات

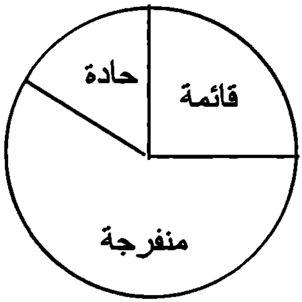
التصورات الأخرى، وهذا يعنى- بعبارة أخرى- أن جزءًا مما يكون موضوعًا لتفكيرنا تحت هذا التصور يكون هو نفسه موضوعًا لتفكيرنا تحت التصورات الأخرى، وبالعكس فإن جزءًا مما يكون موضوعًا لتفكيرنا تحت هذه التصورات الأخرى يكون أيضًا هـو نفس ما نفكر فيه تحت هـذا التصـور الأول، على الرغم من أنهما إذا كانا يشكلان نوعين مختلفين حقًا من التصورات، فإن كلاً منهما- أو على الأقل أحدهما- سيكون منطويًا على شيء ما لا ينطوى عليه الآخر. وتلك هى العلاقة الكائنة بين كل موضوع ومحموله. وإدراك المرء لهذه العلاقة يعنى **أن يحكم urteilen**. وإظهار هذه المجالات الارتباطية من خلال أشكال مكانية كان بمثابة فكرة موفقة للغاية. ولقد كان جوتفريد بلوكويه Gottfried Blouquet هو أول من استخدم الأشكال المستطيلة لأجل هذا الغرض. ومن بعده استخدم **لامبرت** Lambert خطوطًا بسيطة واضعًا الواحـد منها تحت الآخر. أما **أويلر** Euler فقد كان أول من نفذ الفكرة بتمامها باستخدام الدوائر. وليس بوسعى أن أقرر هنا الأساس الذى يستند إليه التماثل الدقيق فى العلاقات الكائنة بين التصورات وتلك الأشكال الهندسية والفراغية. غير أنه من حسن الحظ تمامًا أن كل العلاقات بين التصورات يمكن صياغتها من الناحية المنطقية وفقًا لاحتماليتها- أى يمكن صياغتها بطريقة قبلية- من خلال الأشكال الموضحة على النحو التالى:

(1) مجالان لتصورين يكونان متساويين من كل الجوانب، ومثال ذلك: تصور الضرورة وتصور اللزوم عن أساس معطى أو علة، وعلى نفس النحو: تصور **الحيوانات المجترَّة Ruminantia والحيوانات ذات الحوافر Bisulca**؛ وبالمثل تصور الحيوانات الفقارية والحيوانات من ذوات الدم الأحمر (على الرغم من أن هذا قد يثير بعض الاعتراض بسبب حالة الحلقيات من الديدان): فمثل هذه التصورات تكون مترادفة. ومن ثم فإنها يمكن تمثلها باستخدام دائرة واحدة تشير إلى أحد التصورين أو إلى الآخر.

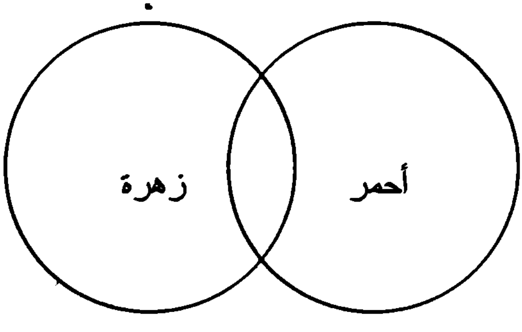
(2) مجال يشتمل على تصور واحد يستوعب تمامًا تصورًا آخر:



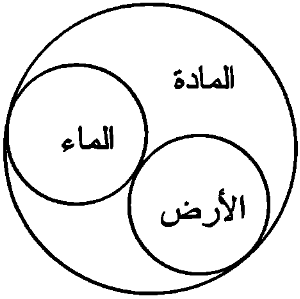
(3) مجال يشتمل على تصورين أو عدة تصورات، يستبعد كل منها الآخر، وتملأ معًا هذا المجال:



(4) مجالان يشتمل كل منهما على جزء من الآخر:



(5) مجالان يقعان داخل مجال تصور ثالث، ولكنهما لا يملآن مجال هذا التصور:



والحالة الأخيرة تنطبق على كل التصورات التى لا يكون بين مجال كل منها شيء مشترك بصورة مباشرة؛ لأن هناك دائمًا مجالاً ثالثًا– غالبًا ما يكون الأكثر اتساعًا– يشتمل على المجالين معًا.

وكل الارتباطات القائمة بين التصورات يمكن ردها لتلك الحالات المشار إليها، ومنها يمكن أن نستمد مجال نظرية الأحكام، سواء فيما يتعلق بنقض الأحكام وعكس نقيضها، وإخلافها وانفصالها (وهو ما يحدث وفقًا للشكل الثالث). ومنها أيضًا تُستمد خواص الأحكام التى أسس عليها كانط مقولاته المزعومة الخاصة بالذهن، مع استثناء الصورة الشرطية التى لا تعد ارتباطًا بين مجرد تصورات، وإنما ارتباط بين أحكام، ومع استثناء **مقولة الجهة** (modality) **Modalität** التى سنقدم تقريرًا مفصلاً عنها فى الملحق، مثلما سنفعل فيما يتعلق بكل خواص الأحكام التى تتأسس عليها المقولات. وفيما يتعلق بالعلاقات الممكنة بين التصورات التى ذكرناها، فإننا ينبغى أن نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أنها يمكن أن ترتبط أيضًا فيما بينها بأساليب عديدة، كأن يرتبط الشكل الرابع– على سبيل المثال– بالشكل الثانى. وفقط فى الحالة التى يكون فيها مجال التصور المشتمل جزئيًا أو كليًا على مجال آخر متضمنًا بدوره جزئيًا أو كليًا فى مجال ثالث، فإن هذه الارتباطات تمثل القياس فى الشكل الأول، أعنى ذلك الارتباط بين الأحكام الذى بمقتضاه نعرف أن

تصورًا مما يكون متضمنًا فى تصور ما آخر يكون أيضًا متضمنًا فى تصور ثالث يشتمل بدوره على التصور الأول. وعكس ذلك هو النفى الذى يمكن تمثله تصويريًا بطبيعة الحال باعتباره قائمًا على مجالين فقط لا يقعان داخل إطار مجال ثالث. وإذا ما اجتمعت مجالات عديدة بهذا الأسلوب، فإنه ينشأ عن ذلك سلسلة من الأقيسة. ولا شك أن هذا الرسم البيانى للتصورات- الذى تم إيضاحه بشكل جيد تمامًا فى العديد من الكتب الدراسية- يمكن استخدامه كأساس لنظرية الأحكام، بل كأساس لنظرية القياس فى مجملها؛ وبهذا الأسلوب يصبح تناول كلتا النظريتين شديد السهولة والبساطة. لأنه من خلال هذا الرسم البيانى يمكن التعرف على منشأ قواعد القياس، كما يمكن استنباطها وشرحها. ومع ذلك، فليس من الضرورى إرهاق الذاكرة بعبء حفظ هذه القواعد؛ لأن المنطق لا يمكن أبدًا أن تكون لـــه منفعة عملية، وإنما يمكن فقط أن تكون لـــه فائدة نظرية بالنسبة للفلسفة. فعلى الرغم من أنه قد يُقال إن المنطق مرتبط بالتفكير العقلانى مثلما ترتبط قواعد الهارمونى بالموسيقى، ومثلما يرتبط علم الأخلاق بالفضيلة وإن كان بشكل أقل صرامة، ومثلما يرتبط علم الجمال بالفن، على الرغم من ذلك، فإننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أنه لم يتمكن أحد يومًا ما أن يصبح فنانًا من خلال دراسة علم الجمال، ولم يتشكل الخُلق النبيل أبدًا من خلال دراسة علم الأخلاق، وأن رجالات الموسيقى قد ألفوا بأسلوب سليم وجمالى قبل وجود رامِيو Rameau بزمن طويل، وأننا لسنا بحاجة لأن نكون أساتذة فى قواعد الهارمونى كيما نلاحظ النشاز فى النغم. فنحن لسنا بحاجة سوى إلى معرفة القليل من المنطق كى نتحاشى الانخداع بنتائج كاذبة. ومع ذلك، فإنه يجب التسليم بأن قواعد الهارمونى تكون ذات منفعة كبيرة فى ممارسة التأليف الموسيقى، على الرغم من أنها قد تكون غير ضرورية لأجل تلقى الموسيقى وتقييمها. كذلك فإن علم الجمال وعلم الأخلاق قد يكون لهما- وإن كان بدرجة أقل- نفع فى مجال الممارسة العمليـــة، رغم أن نفعهمـــا يكون أساسًا بطريقة سلبية؛ ومن ثم فإننـــا لا يمكن أن نجردهمـــا أيضًا من أية قيمة عمليـــة؛ أما بالنسبة للمنطق فلا يمكن حتى التسليم بوجود شىء من هذا القدر فيه. فالمنطق ليس سوى المعرفة **فى صورة مجردة in abstracto** لما يعرفه كل امرئ فى

صورة عيانية **in concreto**. ولذلك فإننا كى نقيم برهانًا سليمًا لا نحتاج من القواعد المنطقية إلا قدرًا ضئيلاً لا يزيد عما نحتاجه منها كى نحترس من إقرار برهان خاطئ، وحتى أكثر المناطقة علمًا ينحى جانبًا كل هذه القواعد المنطقية حينما يمارس التفكير فعليًا. وهذا الأمر يمكن إيضاحه على النحو التالى: إن كل علم يتألف من نسق من الحقائق والقوانين والقواعد العامة– ومن ثم المجردة– التى تخص نوعًا معينًا من الموضوعات. وبالتالى فإن الحالة الجزئية التى تندرج تحت هذه القوانين تكون محددة– فى كل مرة تحدث فيها– بهذه المعرفة العامة التى يسرى حكمها مرة واحدة وإلى الأبد؛ لأن مثل هذا التطبيق للكلى على الجزئى يكون على الدوام أيسر من البحث الذى يبدأ من نقطة بداية حدوث كل حالة جزئية على حدة. فما إن يتم اكتساب المعرفة المجردة العامة، حتى تصبح دائمًا أقرب إلى متناولنا من البحث التجريبى المتعلق بالشىء الجزئى. ولكن فى حالة المنطق يكون الأمر على العكس من ذلك بالضبط. فهو بمثابة المعرفة العامة بالمنهج الإجرائى الذى يتخذه العقل ممثلاً فى صورة قواعد. ومثل هذه المعرفة يتم بلوغها بالملاحظة الذاتية لملكة العقل، وبواسطة التجريد من كل مضمون. ولكن هذا المنهج الإجرائى يكون ضروريًا وجوهريًا بالنسبة للعقل، حتى إن العقل– إذا ما تُرِك وشأنه– لن يتخلى عنه أبدًا فى أى حال من الأحوال. ولذلك فإنه أيسر وأكثر يقينًا أن ندع العقل يسلك سبيله وفقًا لطبيعته فى كل حالة جزئية نلقاها، من أن نضع أمامه معرفة بتلك الحالة التى تم استخلاصها بالتجريد أولاً من خلال هذا الإجراء فى صورة قانون دخيل على قوانينه الباطنة فيه. ومسار العقل هنا يكون أيسر؛ لأنه على الرغم من أن القاعدة العامة فى كل العلوم الأخرى تكون أقرب إلى متناولنا من البحث فى حالة جزئية بذاتها– فإننا على العكس من ذلك نجد أن الإجراءات الضرورية التى يتخذها العقل بطبيعته إزاء حالة معينة، تكون أقرب إلى متناولنا من القاعدة العامة التى تم استخلاصها بالتجريد العقلى من خلال هـذه الإجراءات؛ ذلك أن ما نفكر فيه عندئذ بداخلنا إنما هو فى حقيقة الأمر ملكة العقل ذاتها. أما كون المنهج الإجرائى للعقل أكثر يقينًا؛ فذلك لأن حدوث خطأ فى مثل هـذه المعرفة المجردة أو فى تطبيقها يكون أسهل من حدوثه فى إجراء عملية من عمليـات العقل، وهو

ما سيعنى أن العقل يسلك ضد ماهيته أو طبيعته. ومن هنا ينشأ ذلك الأمر العجيب: فبينما فى العلوم الأخرى نجد أن صدق حالة جزئية يتم البرهنة عليه بواسطة القاعدة، فإننا فى المنطق نجد أن القاعدة– على العكس من ذلك– يجب البرهنة عليها بواسطة الحالة الجزئية. فحتى إذا ما لاحظ أكثر المناطقة تمرسًا أنه فى حالة جزئية ما ينتهى إلى نتيجة مخالفة لما تقرره القاعدة المنطقية، فإنه سوف يبحث دائمًا عن خطأ فى القاعدة بدلاً من أن يتوقع وجود خطأ فى النتيجة التى انتهى إليها بالفعل. ولذلك فإن التطلع إلى تحقيق منفعة عملية من المنطق يعنى التطلع إلى أن نستخلص، فى عنت يند عن الوصف، من القواعد العامة ما يكون معروفًا لنا على نحو مباشر، وبأكبر قدر من اليقين فى الحالة الجزئية. وإن الأمر هنا ليبدو بالضبط كما لو أن شخصًا ما يود أن يرجع إلى الميكانيكا أولاً ليعرف ما يخص حركاته، وإلى الفسيولوجيا ليعرف ما يخص هضمه؛ وإن المرء الذى تعلم المنطق لأجل أغراض عملية لهو أشبه بالشخص الذى يود أن يعلم القُندُس كيف يبنى خندقه. ولذلك فإن المنطق بلا منفعة عملية، ومع ذلك ينبغى التمرس فيه؛ لأنه ذو فائدة فلسفية باعتباره معرفة خاصة بنظام ملكة العقل ومسلكها. فالمنطق يُعتبر بحق فرعًا من المعرفة منغلقًا على ذاته قائما بذاته، ينبغى تناول مسائله علميًّا على حدة وحـــدها وبشكل مستقل عن أى شىء آخر، وينبغى تعلمه أيضًا فى الجامعات. ولكن قيمته الحقيقية تكمن أولاً فى سياق علاقته بالفلسفة ككل من حيث هى بحث فى طبيعة المعرفة، وفى واقع الأمر فى المعرفة العقلية أو المجردة. وتبعًا لذلك، فإن عرض المنطق لا ينبغى أن يتخذ إلى حد كبير صورة العلم الذى يكون موجهًا نحو ما هو عملى، ولا ينبغى أن يحتوى على مجرد قواعد جدباء موضوعة لأجل نقض الأحكام، وأشكال القياس، وما شابه ذلك؛ وإنما ينبغى بالأحرى أن يكون موجهًا نحو معرفتنا لطبيعة ملكة العقل، ولطبيعة التصور، ولنظرنا تفصيلاً فى مبدأ العلة الكافية للمعرفة. لأن المنطق هو مجرد إعادة صياغة لهذا المبدأ، وهو فى واقع الأمر يعد حقًّا مجرد تمثيل لهذا المبدأ فى الحالة التى لا يستند فيها صدق الحكم إلى أساس تجريبى أو ميتافيزيقى، وإنما يستند إلى أساس منطقى أو ما بعد منطقى. ولذلك فإنه بجانب مبدأ العلة الكافية للمعرفة، يجب ذكر القوانين الأساسية

الباقية الثلاثة الخاصة بالفكر، أو بأحكام الصدق ما بعد المنطقى المرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا، وهى القوانين التى ينشأ منها تدريجيًا مجمل الآليات المختصة بملكة العقل. فطبيعة الفكر بالمعنى الدقيق، أى- بعبارة أخرى- طبيعة الأحكام والقياس، يمكن إظهارها من خلال ربط مجالات التصور بالرسومات البيانية على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه، ومن هذا يمكن أن نستنبط بالتركيب كل قواعد الحكم والقياس. والمنفعة العملية الوحيدة التى يمكن أن نجنيها من المنطق إنما تكون فى البرهان، عندما نكون قادرين على إدانة خصمنا بإظهار استنتاجه الخاطئ بالفعل أو الأخطاء المتعمدة فى نتائجه، بينما لا تكون لدينا القدرة ذاتها على إظهار الأخطاء الفعلية فى نتائجه بتعيينها بأسمائها الاصطلاحية. ولا ينبغى الظن بأن هذه الإزاحة للاتجاه العملى للمنطق إلى الخلفية، والتأكيد على ارتباط المنطق بمجمل الفلسفة باعتباره أحد فصولها، لا ينبغى الظن أن هذا أمر يعنى أن المنطق ينبغى أن يصبح أقل انتشارًا مما هو عليه الآن؛ لأن كل من لا يود فى زمننا هذا أن يبقى بوجه عام أميًا أو يُعد من الجهلاء والدهماء البليدة، يجب أن يكون قد درس الفلسفة التأملية. لأن هذا القرن التاسع عشر هـو قرن فلسفى، رغم أننا لا نعنى بذلك أنه يمتلك فلسفة أو أن الفلسفة تسوده، وإنما يعنى بذلك أنه أصبح متأهلاً للفلسفة؛ ولذلك فإنه يكون فى حاجة ماسة لها. وتلك علامة بينة على التحضر، بل هى فى واقع الأمر نقطة مركزية فى مقياس ثقافة العصور.(10)

وعلى الرغم من أن المنطق ليس لـه إلا القليل من المنفعة العملية، فلا يمكن إنكار أنه قد ابتُكر لأجل أغراض عملية. وسوف أفسـر منشـأه كما أراه على النحو التالى: فبينما تنامت باطراد متعة الجدال العقلى بين **الإيليين** ، **والميجاريين** (Megarics) **Megariken** **والسوفسطائيين** (Sophists) **Sophisten**، وأصبحت بالتدريج أقرب إلى الولع، فإن البلبلة التى كان ينتهى إليها كل جدال ، جعلهم يشعرون بالحاجة الملحة إلى منهج إجرائى بوصفه مرشدًا لهم، وإلى التطلع إلى جدل علمى لأجل تحقيق هذا الهدف. وأول ما كان عليهم مراعاته هو أن

---

(10) انظر الفصلين 9 ، 10 من المجلد الثانى.

الفريقين المتجادلين يجب دائمًا أن يتفقا على قضـــايا معينة تستند إليها الآراء الواردة فى الجدال. وبداية الإجراء المنهجى تقوم على الإقرار صوريًّا بتلك القضايا التى يسلم بها الفريقان المتجادلان، ووضعها على رأس البحث. وقد كانت هذه القضايا منصبة فى بادئ الأمر على مادة البحث. وسرعان ما لوحظ بعد ذلك أنه أثناء مسار ذلك الإجراء الذى يرجع فيه المتجادلون إلى حقيقة يتفقون على التسليم بها، ويسعون إلى استنباط مزاعمهم منها، كانوا يتبعون– دون اتفاق مسبق– صورًا وقوانينَ معينة لم يكن عليها أبدًا أى خلاف عندهم. ولقد تبين لهم من ذلك أنه لابد أن تكون هذه الصور والقوانين هى المنهج الخاص والمميز لطبيعة العقل ذاته، وهو الإجراء الصورى للبحث. وعلى الرغم من أن هذا الأمر لم يكن عرضة لأى شك أو خلاف، فإن بعض العقول التى تلتزم بالاتساق النظرى إلى حد الحذلقة– قد انتقدت بشدة الفكرة التى ترى كم سيكون الأمر إنجازًا جميلاً ومكتملاً بالنسبة للجدل المنهجى، إذا ما أمكن أيضًا التعبير فى قضايا مجردة عن ذلك الجانب الصورى من كل جدال فكرى، أى عن ذلك الإجراء الذى يتخذه العقل ذاته والذى يكون متوافقًا مع القانون. ذلك أن هذه القضايا المجردة ستوضع عندئذ على رأس البحث باعتبارها قانونًا للجدال الفكرى الذى سيكون لزامًا عليه دائمًا أن يلتفت إليها ويرجع لها؛ وبذلك سيكون شأنها شأن تلك القضايا التى تم الاتفاق على التسليم بها والتى تنصب على مادة البحث لا صورته المجردة. وعلى هذا النحو فإن ما كان قبل ذلك يتم اتباعه كما لو كان يجرى بموافقة ضمنية أو يُمارس بمقتضى الغريزة، يصبح الآن مدركًا إدراكًا واعيًا بوصفه قانونًا، ويتخذ الآن طابعًا صوريًا. وتدريجيًا تم اكتشاف صياغات للمبادئ المنطقية متفاوتة الكمال، من قبيل: مبدأ التناقض، والعلة الكافية، والثالث الممتنع، وهو مبدأ "كل شيء ولا شيء" dictum de omni et nullo، ومن بعد تلك القواعد الخاصة بالاستدلال القياسى، من قبيل القاعدة القائلة إنه "لاشىء ينتج من المقدمات التى تكون فقط جزئية أو سالبة" ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur، والقاعدة القائلة "لاشىء يمكن استدلاله من مجرد القضايا الجزئية أو السالبة" a rationato ad rationem non valet consequentia، وهكذا. وكل هذا قد حدث ببطء

وبجهد مضنٍ، وظل- إلى أن جاء أرسطو- منقوصًا، وهو ما يظهر لنا إلى حد ما من خلال الأسلوب السخيف والممل فى عرض الحقائق المنطقية فى كثير من المحاورات الأفلاطونية، ويظهر لنا بشكل أفضل من خلال ما يخبرنا به سكستوس إمبريقوس Sextus Empiricus عن مناظرات الميجاريين حول أسهل وأبسط القوانين المنطقية، والجهد المضنى الذى بذلوه ليجعلوا مثل هذه القوانين بسيطة ومفهومة (Sextus Empiricus, ***Adversus Mathematicos***, 1.8, S. 112 ff.) ولقد جمع أرسطو ورتب وصوب كل ذلك الذى تم اكتشافه من قبل، وجعله فى صورة مكتملة لا تضاهى. وهكذا فإننا عندما نتأمل الكيفية التى بها مهد مسار الثقافة اليونانية الطريق لعمل أرسطو وأفضى إليه فى النهاية، سوف يتضاءل ميلنا إلى تصديق زعم الكتاب الإيرانيين الذى أفادنا به سير وليام جونز Sir William Jones - المتحيز لهم كثيرًا- بأن كاليستينز Kallisthenes قد وجد لدى الهنود مذهبًا كاملاً فى المنطق بعث به إلى عمـــه أرسطو (***Asiatic reasearches***, vol. IV, p. 163) ومن السهل أن نفهم أن المنطق الأرسطى فى العصور الوسطى الموحشة كان مقدرًا لـــه أن يلقى ترحيبًا حارًا من جانب الروح الجدالية السائدة لدى الفلاسفة المدرسيين، وهى الروح التى احتفت- فى ظل غياب معرفة حقيقية- بمجرد صياغات وكلمات. ومن السهل أن نفهم أن هذا المنطق- حتى فى صورته العربية المبتورة- سرعان ما كان يتم تبنيه بحماس، ورفعه إلى مصاف مركز المعرفة. ورغم أن سلطته قد تقلصت منذ ذلك الحين، فإنه قد احتفظ حتى عصرنا هذا بمشروعيته كعلم منغلق على ذاته، لـــه طابع عملى وضرورة قصوى. وحتى فى يومنا هذا نجد أن الفلسفة الكانطية- التى اتخذت حقًا من المنطق أساسًا لبنائها- قد أيقظت اهتمامًا جديدًا به. وبعبـــارة أخرى يمكن القـــول إن المنطق - من حيث كونه بهذا الاعتبار وسيلة لمعرفة الطبيعة الجوهرية للعقل- يستحق بالتأكيد هذا الاهتمام.

إن النتائج الصحيحة والدقيقة يمكن بلوغها من خلال ملاحظتنا الدقيقة للعلاقة بين مجالات التصورات، وتسليمنا بأن أحد المجالات يكون متضمنًا فى مجال

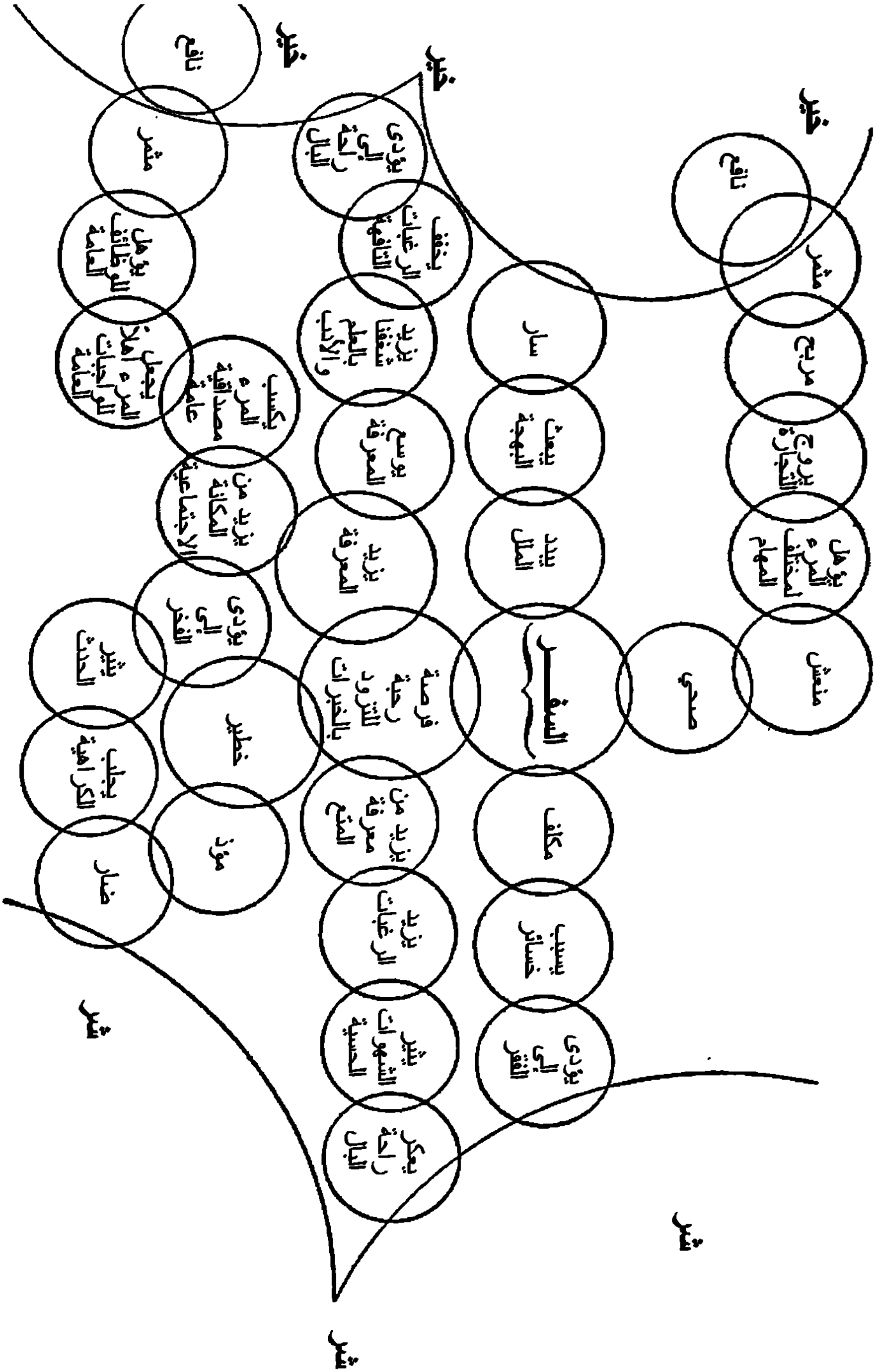
ثالث، فقط عندما يكون مجالاً ما متضمنًا كليةً فى مجال آخر يكون بدوره متضمنًا فى المجال الثالث. ومن ناحية أخرى، فإن **فن الإقناع** **Überredungskunst** (the art of persuation) يقوم على تأمل سطحى عابر فحسب للعلاقات الكائنة بين مجالات التصور، ثم تحديد هذه العلاقات فقط من وجهة نظر واحدة ووفقًا لأغراضنا، وذلك يكون بوجه عام على النحو التالى: إذا كان مجال التصور الذى نتأمله يقع جزئيًا فى مجال ما غيره، ويقع جزئيًا أيضًا فى مجال ثان مختلف تمامًا؛ فإننا نزعم أنه يقع كلية فى المجال الأول أو يقع كلية فى المجال الثانى تبعًا لأغراضنا. فعلى سبيل المثال عندما يكون مجال الحديث هو العاطفة، فإننا يمكن أن ندرجه تحت تصور القوة الأعظم، أقوى فاعلية محفزة فى العالم، أو ندرجه تحت تصور اللاعقلانية، وندرج هذا التصور الأخير تحت تصور الافتقار إلى القوة أو الضعف. ونحن يمكن أن نواصل هذا المنهج ونطبقه من جديد على كل تصور يفضى إليه البرهان. ومجال التصور غالبًا ما يكون مشتركًا – على أنحاء متنوعة – مع مجالات أخرى عديدة ينطوى كل منها على جزء من دائرة حدود المجال الأول، بينما هو ذاته ينطوى على شىء ما آخر بالإضافة إلى ذلك. ولكننا لا نُظهِر من بين هذه المجالات الأخيرة إلا ذلك المجال الذى نود إدراج التصور الأول تحته، إذ نترك بقية المجالات بمنأى عن الملاحظة أو نبقيها فى الخفاء. وعلى هذه الخدعة تعتمد– حقًا– كل فنون الإقناع وكل حيل السفسطة الأكثر دهاءً؛ من قبيل: **المغالطة** **mentiens**، **والتضليل بالإخفاء** **velatus**، **ومعضلة قياس الإحراج** **Cornutus** (*) وما شابهها، تكون عديمة الحيلة إلى حد بعيد فيما يتعلق بمجال الممارسة الفعلية لا التصورات النظرية. ولا يحضرنى إذا ما كان هناك أيما امرئ حتى الآن قد تقصى طبيعة كل سفسطة وإقناع بإرجاعها إلى هذا الأساس البعيد لإمكان وجودها، أى إلى المنهج المعرفى للعقل. وحيث إن تناولى هنا قد أفضى بى إلى هذا، فسوف أوضح الأمر هنا – على نحو تبسيطى يفى بالفهم – من خلال الرسم التخطيطى فى الشكل البيانى المرفق. فهذا الشكل يبين لنا كيف تتداخل

(*) توريط الخصم فى المجادلة بإلزامه على اختيار أحد بديلين كليهما فى غير صالحه فى النقاش.

مجالات التصورات على أنحاء عديدة بعضها مع بعض، وبذلك فإنها تتيح لنا أن ننتقل على نحو تعسفى من كل تصور إلى التصورات الأخرى فى هذا الاتجاه أو ذاك. ولا أود أن ينقاد أى شخص لهذا الشكل بحيث يضفى أهمية على هذا التناول العابر الموجز أكثر مما يستحق. وقد اخترت تصور **السفر** (traveling) **Reisen** كمثال توضيحى هنا. فمجال هذا التصور يتداخل مع نطاق أربعة مجالات أخرى يمكن للمتحدث المقنع أن ينتقل إلى أى منها متى شاء. كذلك فإن هذه المجالات تتداخل مع مجالات أخرى يتداخل العديد منها بدوره مع مجالين أو أكثر فى نفس الوقت، ومن خلال هذه المجالات يتخذ المتحدث المقنع أيما اتجاه يرغب، وهو دائمًا ما يتخذه كما لو كان الاتجاه الوحيد، ليصل بعد ذلك فى النهاية إلى الخير أو الشر، حسبما كان غرضه فى الأصل. وفى عملية الانتقال من مجال إلى آخر، يكون من الضرورى فقط الحفاظ دائمًا على الاتجاه من المركز (أى من التصور الرئيسى المطروح مقدمًا) إلى المحيط، وعدم عكس مسار هذه العملية. وأسلوب صياغة مثل هذا الجدل السوفسطائى فى كلمات يمكن أن يتخذ صورة الكلام الموصول أو الصورة الدقيقة للقياس، بناءً على ملاحظة مناط الضعف عند المستمع. وطبيعة أكثر البراهين علمية– خاصة البراهين الفلسفية– لا تختلف كثيرًا فى أساسها عن هذا. وإلا فكيف أمكن أن يكون هناك فى فترات مختلفة الكثير جدًا من النظريات والمذاهب التى لم يتم فحسب افتراضها بطريقة خاطئة؛ (لأن الخطأ ذاته لــــه أصل مختلف)، وإنما تمت أيضًا البرهنة عليها وإثباتها، ثم تبين فيما بعد أنها كاذبة فى أساسها، وذلك من قبيل: فلسفة ليبنتس وفلسفة ڤولف Wolff، وعلم الفلك لدى بطليموس، وعلم الكيمياء لدى شتال Stahl، ونظرية نيوتن فى الألوان..إلخ [11].

---

(11) انظر الفصل 11 من المجلد الثانى.



ومن خلال هذا كله، فإن السؤال الذى يصبح ملحًا بصورة متزايدة هو: كيف يمكن بلوغ **اليقين**؟ كيف يمكن **تأسيس الأحكام Urteile zubegründen**؟ علام تقوم **المعرفة** والعلم؟؛ لأننا نمجد هذه الأمور المعرفية التى تعدُّ- بالإضافة إلى اللغة والفعل المدروس- المزية الكبرى الثالثة التى توهب لنا من خلال ملكة العقل.

إن العقل أنثوى بطبيعته؛ فهو يمكن أن يهب فقط بعد أن يتلقى. فهو فى حد ذاته ليس لديه شىء سوى الصور الفارغة التى يباشر بها عمله. وليس هناك على الإطلاق أى معرفة عقلية خالصة بشكل تام سوى المبادئ الأربعة التى عزوت إليها صفة الحقيقة ما بعد المنطقية، وهى مبدأ الهوية، والتناقض، والوسط الممتنع، والعلة الكافية للمعرفة. فحتى بقية مبادئ المنطق لا تعد معرفة عقلية خالصة بشكل تام؛ لأنها تفترض مسبقًا العلاقات والارتباطات بين مجالات التصورات. ولكن التصورات بوجه عام توجد فقط على أساس من تمثلات الإدراك العيانى السابقة عليها، وتعتمد فى مجمل طبيعتها على الإحالة لهذه التمثلات؛ وبالتالى فإنها تفترض مسبقًا هذه التمثلات. ولكن حيث إن هذا الافتراض لا يمتد ليشمل تعيين مضمون محدد لهذه التصورات، وإنما هو يحدد فحسب أساس وجودها بوجه عام، فإن المنطق على وجه الإجمال يمكن حسبانه علمًا عقليًا خالصًا. أما فى كل العلوم العقلية الأخرى، فإن العقل يحصل على مضمونه من تمثلات الإدراك العيانى: ففى الرياضيات يحصل العقل على مضمونه من علاقات المكان والزمان التى تتمثل للإدراك العيانى بطريقة سابقة على كل تجربة، وفى العلوم الطبيعية الخالصة- أى فيما نعرفه عن مسار الطبيعة بطريقة سابقة على كل تجربة- يتولد مضمون العلم هنا من الذهن الخالص، أعنى من معرفة قبلية بقانون العلية وبارتباط هذا القانون بتلك الحدوس الخالصة أو بالإدراك العيانى للمكان والزمان. وفى كل العلوم الأخرى فإن كل ما لا يكون مستمدًا من المصادر التى ذكرناها الآن ينتمى إلى التجربة. **فأن تعرف** يعنى بوجه عام أن العقل يكون قادرًا- ومستعدًا وفقًا لمشيئته-

على إعادة إنتاج مثل هذه الأحكام التى يستند الأساس الكافى للمعرفة فيها إلى شىء ما خارجها، أى باعتبارها أحكامًا تعد **صادقة**. وبذلك فإن المعرفة المجردة وحدها تكون **معرفة عقلية** (rational knowledge) **Wissen**؛ ولذلك فإنها تكون مشروطة بملكة العقل؛ ومن ثم لا يمكننا- على وجه التحديد- القول إن الحيوانات **تعرف بطريقة عقلية** أى شىء كان، رغم أنها تكون لديها معرفة الإدراك العيانى، مثلما تكون لديها القدرة على استرجاعها، وعلى أساس هذا التوصيف عينه فإن الخيال هو قدرة أخرى إضافية عندها تبرهن عليه أحلامها. ونحن ننسب إلى الحيوانات الوعى، ومع أن كلمة "وعى" **(Bewusstsein)** مستمدة من كلمة wissen (بمعنى يعرف بطريقة عقلية)، فإن مفهوم الوعى يتوافق مع مفهوم التمثل بوجه عام، أيًا كان نوع هذا التمثل. وعلى هذا فإننا ننسب إلى النبات الحياة، لا الوعى. ولذلك فإن **المعرفة العقلية** تكون وعيًا مجردًا، وعيًا ينتج تصورات عقلية ثابتة لكل ما يكون معروفًا بطريقة أخرى.

-11-

ويمكن القول - فى هذا الصدد - إن الضد الحقيقى **للمعرفة العقلية** هو **الشعور** (Feeling) **Gefül** ؛ ولذلك فإننا يجب أن نتناوله فى هذا السياق. إن التصور الذى تدل عليه كلمة **شعور** لــه مضمون سلبى فحسب، أعنى أن ما يكون ماثلاً فى الوعى **ليس تصورًا**، **ليس معرفة عقلية مجردة**. وباستثناء ذلك، فإن مضمون ذلك الذى يكون ماثلاً فى الوعى- أيًا كان- يندرج تحت تصور **الشعور**. وبذلك فإن مجال ذلك التصور يكون متسعًا بلا حدود بحيث يشتمل على الأشياء غير المتجانسة إلى أبعد حد، ونحن لا نفهم كيف اجتمعت هذه الأشياء معًا، طالما أننا لم ندرك أنها تشترك جميعًا فى هذا الجانب السلبى الخاص **بعدم كونها تصورات مجردة nicht abstrakte Begriffe**. لأننا نجد هنا أن أكثر الأجواء النفسية تنوعًا- بل أكثرها تخاصمًا فى واقع الأمر- تسكن إلى جوار بعضها داخل

هذا التصور، وذلك من قبيل: الشعور الدينى، والشعور باللذة الحسية، والشعور الأخلاقى، والشعور الجسمانى كاللمس والألم، والشعور بالألوان، وبالأصوات وتناغمها وتنافرها، والشعور بالكراهية، والاحتقار، والرضا، والفخر، والخزى، وبالصواب والخطأ، والشعور بالحقيقة، والشعور الجمالى، والشعور بالقوة، والضعف، والصحة، والصداقة، إلخ. فليس هناك على الإطلاق شىء مشترك بين هذه الحالات الشعورية سوى الخاصية السلبية التى تميزها وهى أنها ليست معرفة عقلية مجردة. ولكن هذا التباين يصبح مدهشًا إلى أبعد حد عندما يوضع تحت هذا التصور المعرفة القبلية الخاصة بالإدراك العيانى للعلاقات المكانية، فضلاً عن المعرفة الخاصة بالذهن الخالص؛ وعندما يُقال بوجه عام عن كل حقيقة نكون على وعى بها فى البداية بطريقة عيانية– وإن لم نصغها بعد فى تصورات مجردة– إننا **نشعر** بها. ولكى أوضح هذا الأمر سوف أقتبس بعض الأمثلة من كتب حديثة؛ لأنها تعد براهين ساطعة على تفسيرى. أذكر أننى قرأت فى مقدمة لترجمة ألمانية لإقليدس Euclid أننا ينبغى أن نجعل المبتدئين فى الهندسة يرسمون الأشكال الهندسية أولاً قبل أن يشرعوا فى البرهنة عليها؛ لأنهم عندئذ سوف **يشعرون** بالحقيقة الهندسية قبل أن تجلب لهم البرهنة معرفة تامة بها. وعلى نفس النحو، فإن شليرماخر F. Schleiermacher يتحدث فى كتابه ***نقد الفلسفة الخلقية*** ***Kritik der Sittenlehre*** عن الشعور المنطقى والرياضى (ص.339)، وأيضًا عن الشعور بالتماثل والاختلاف بين صياغتين. وفضلاً عن ذلك، فإن تينيمان Tennemann فى كتابه ***تاريخ الفلسفة*** ***Geschichte der Philosophie*** (الجزء الأول، ص. 361) يقول لنا: "لقد كان هناك **شعور** بأن النتائج الكاذبة لم تكن صحيحة، غير أن مكمن الخطأ لم يكن من الممكن اكتشافه". ولكن طالما أننا لا ننظر فى تصور **الشعور** من وجهة النظر الصحيحة، ولا ندرك ذلك الطابع السلبى الوحيد الذى يميزه باعتباره خاصية جوهرية فيه؛ فإن ذلك التصور سوف يفضى دائمًا إلى حدوث سوء الفهم والمجادلات بسبب الاتساع المفرط لمجاله، وبسبب مضمونه الذى يكون سلبيًّا فحسب ومحددًا للغاية، والذى يكون محددًا بطريقة

أحادية الجانب تمامًا. وبما أننا لدينا فى الألمانية كلمة مرادفة تقريبًا لكلمة الشعور، وهى **الإحساس** (sensation) **Empfindung** فمن الأفضل استخدام هذه الكلمة للدلالة على المشاعر الجسمانية، باعتبارها أنواعًا تحتيـــة من الشـــعور. ولا شك أن أصل هذا التصور المسمى بالشعور– بمنأى عن نسبته إلى التصورات الأخرى– هو كالتالى: إن كل التصورات– والتصورات وحدها– يُشار إليها بواسطة الكلمات، وهى توجد فحسب بالنسبة لملكة العقل وتباشر عملها بدءًا منها؛ ومن ثم فإننا بهذه التصورات نكون قد اتفقنا على وجهة نظر أحادية الجانب. ولكن من خلال هذه الوجهة من النظر نجد أن ما يبدو لنا قريبًا يكون واضحًا متميزًا، ونعده إيجابيًّا؛ وما يبدو لنا أكثر بعدًا يكون مختلطًا وسرعان ما نعده سلبيًّا فحسب. وعلى هذا النحو فإن كل أمة تسمى كل الأمم الأخرى أجنبية، ولقد سمى اليونان كل أناس غيرهم البرابرة. والمواطن الإنجليزى يسمى كل ما لا ينتمى لإنجلترا أو لا يكون إنجليزيًّا: **القارة الأوروبية والأوربى**؛ والمؤمن ينظر إلى كل الآخرين باعتبارهم مهرطقين أو وثنيين، والنبيل ينظر إلى كل الآخرين باعتبارهم **عوام الناس**، وطالب العلم ينظر إلى كل ما دونه على أنهم سُوقة، وهكذا. بل إن العقل ذاته– وقد يبدو هذا غريبًا– يحكم على نفسه بأنه يكون مدانًا باتخاذه نفس هذه الوجهة من النظر أحادية الجانب، وربما قلنا فى واقع الأمر باتخاذه موقفًا ينطوى على نفس الجهالة الصريحة النابعة من الخُيلاء؛ إذ إنه يضع تحت تصور **الشعور** وحده كل حالات تحول الشعور التى لا تنتمى مباشرة إلى منهجه الخاص فى التمثل، أى **ليست تصورات مجردة**. وقد كان على العقل أن يدفع ثمنًا لهذا حتى الآن كل أشكال سوء الفهم والخلط التى تقع داخل حدود مجاله الخاص؛ لأن منهجه الإجرائى الخاص لم يصبح بعد واضحًا لـــه من خلال معرفته التامة بذاته، فحتى الملكة الخاصة بالشعور قد تم إرساؤها وتأسيس نظريات بشأنها.

-12-

لقد قلت إن كل معرفة مجردة أعنى كل معرفة تخص العقــل هى **معرفة عقلية** **Wissen** (rational knowledge)، ولقد بينت الآن أن تصور الشعور هو الضد المناقض لهذه المعرفة. ولكن حيث إن العقل دائمًا ما يضع ثانية أمام العقل ما سبق أن تلقاه فحسب بطريقة أخرى، فإنه فى حقيقة الأمر لا يوسع من نطاق معرفتنا، وإنما يمنحها فحسب صورة أخرى، فهو يمكننا من أن نعرف بطريقة مجردة وبوجه عــام ما كان معروفًا لنا من قبل بطريقة حدســية وفى العيان. ولكن هذا الأمر على درجة من الأهمية تفوق كثيرًا ما قد يبدو لنا لأول وهلة حينما نعبر عنه على هذا النحو؛ لأن كل حفظ آمن للمعرفة، وكل إمكان لتوصيلها، وكل تطبيق أكيد واسع المدى لها على الأمور العملية؛ إنما يتوقف على كونها قد أصبحت معرفة عقلية، أى معرفة مجردة. أما المعرفة العيانية فإنها دائمًا ما تسرى فقط على الحالة الجزئية، فهى تمتد فقط إلى أقرب الأشياء إلينا وتتوقف عند حدوده؛ لأن الحساسية والذهن يمكنهما فقط أن يفهما موضوعًا واحدًا على حدة. ولذلك فإن كل نشاط موصول ومنسق ومدبر يجب أن يبدأ من مبادئ أساسية، أعنى من معرفة مجردة، ويجب أن يسترشد بها. وبذلك فإننا نجد– على سبيل المثال– أن معرفة علاقة العلة والمعلول، التى نصل إليها عن طريق الذهن، هى فى حد ذاتها أكثر كمالاً وأوغل عمقًا وأبعد نفاذًا من أى شىء يمكن أن نفكر فيه بطريقة مجردة. فالذهن وحده يعرف من خلال الإدراك العيانى– بطــريقة مــباشرة وتامة – أسلوب عمل الرافعة وبكرة الرافعة وحبلها وعجلتها ذات التروس، ودعامة القوس فى المعمار، إلخ. ولكن بسبب خاصية المعرفة العيانية التى أشرنا إليها لتونا– أعنى كونها تمتد فقط إلى ما يكون ماثلاً أمامنا بطريقة مباشرة– فإن الذهن الخالص لا يكون كافيًا هنا لأجل إنشاء آلات أو مبان. وبخلاف ذلك، فإن دور العقل يجب أن يظهر هنا؛ إذ يجب أن يقوم العقل بتوظيف التصورات المجردة بدلاً من الإدراكات العيانية، متخذًا من هذه التصورات مرشدًا لمسلكه؛ وإذا كانت هذه التصورات صحيحة، فإن النجاح سيكون حليفه. وعلى نفس النحو فإننا نعرف تمامًا

فى الإدراك العيانى الخالص طبيعة وتشكيل القطع الهندسى المتكافئ والقطع الهندسى الزائد والشكل الحلزونى، ولكن هذه المعرفة يجب أن تصبح معرفة مجردة أولاً كى يمكن بعد ذلك تطبيقها على نحو موثوق فيه فى مجال الحياة الواقعية. فلا شك أن المعرفة عندئذ تفقد طابعها العيانى، وتكتسب بدلاً من ذلك طابع اليقين والدقة اللذين يميزان المعرفة المجردة. وهكذا فإن حساب التفاضل لا يوسع فى حقيقة الأمر معرفتنا بالمنحنيات؛ فهو لا يتضمن أى شىء أكثر مما كان ماثلاً فى إدراكنا العيانى الخالص لها، ولكنه يبدل نوع المعرفة، فهو يحول المعرفة الحدسية إلى معرفة مجردة تكون بالغة الأهمية من حيث التطبيق. وهنا يمكن أن نتناول خاصية أخرى مميزة لملكة المعرفة لدينا، وهى خاصية ما كان من الممكن ملاحظتها قبل توضيحنا بشكل تام للاختلاف بين معرفة الإدراك العيانى والمعرفة المجردة. وتتمثل هذه الخاصية فى أن علاقات المكان لا يمكن ترجمتها بشكل مباشر وبما هى كذلك إلى معرفة مجردة، فالمقادير الزمانية فقط- أى الأعداد- هى التى تكون قابلة لذلك. فالأعداد وحدها يمكن التعبير عنها فى تصورات مجردة مناظرة لها بدقة، ولا يكون هذا ممكنا بالنسبة للمقادير المكانية، فتصور العدد "ألف" يختلف عن تصور العدد "عشرة" تمامًا على نفس النحو الذى يختلف فيه هذان المقداران الزمانيان فى الإدراك العيانى. فنحن نفكر فى العدد "ألف" كمضاعف محدد للعدد "عشرة" الذى يمكن أن نحلل إليه العدد "ألف"- وقتما نشاء- على أساس من الإدراك العيانى الذى يجرى فى الزمان، أى يمكن- بعبارة أخرى- أن نحصى عدده. ولكن إذا أردنا أن نقارن بين التصور المجرد "للميل" والتصور المجرد "للقدم" كوحدتى قياس، دون أن يكون لدينا أى تمثل لهما مستمد من الإدراك العيانى، وبدون الاستعانة بالعدد، فلن يكون هناك أى تمييز دقيق على الإطلاق يقيم تناظرًا بين هذين المقدارين. فنحن عندئذ نفكر فى كلا المقدارين فقط من حيث المقدار المكانى بوجه عام، ولكن إذا أردنا أن نميز بينهما على النحو الصحيح فإنه يكون لزامًا علينا إما أن نلجأ إلى الاستفادة من الإدراك العيانى لما يكون فى المكان؛ ومن ثم نتخلى عن مجال التصورات المجردة، أو نفكر فى الاختلاف

بينهما من حيث **الأعداد**. ولذلك فإننا يجب أن نترجمها أولاً إلى علاقات زمانية، أى إلى أعداد. ولهذا السبب فإن علم الحساب وحده- لا الهندسة- هو النظرية العامة للمقدار، ويجب ترجمة الهندسة إلى الحساب، إذا ما أُريد لها أن تصبح علمًا قابلاً للتوصيل، محددًا بدقة، وقابلاً للتطبيق فى واقع الممارسة. حقًّا إن العلاقات المكانية بذاتها يمكن التفكير فيها أيضًا بطريقة مجردة، كأن نقول على سبيل المثال "إن جيب الزاوية (*) يزداد بازديادها"، ولكن إذا ما أردنا تعيين مقدار هذه العلاقة، فإننا نحتاج إلى العدد. وهذه الحاجة إلى ترجمة المكان بأبعاده الثلاثة إلى الزمان ببعده الواحد- إذا ما كنا نريد أن تكون لدينا معرفة مجردة (أعنى **معرفة** عقلية لا مجرد إدراك عيانى) للعلاقات المكانية- هذه الحاجة هى ما يجعل الرياضيات علمًا صعبًا للغاية. وهذا يبدو لنا فى وضوح تام عندما نقارن بين الإدراك العيانى للمنحنيات والحساب التحليلى لها، أو حتى عندما نقارن فحسب بين جداول لوغاريتمات الدوال المثلثية والإدراك العيانى للعلاقات المتغيرة لأجزاء الزاوية المعبر عنها فى هذه الجداول. ويا لها من أشكال بالغة التعقيد، وإحصاءات مضنية تلك التى تكون مطلوبة لكى نعبر فى صورة مجردة عما نفهمه هنا من خلال الإدراك العيانى بشكل تام وبدقة متناهية بنظرة واحدة، أعنى لكى نفهم كيف يتضاءل جيب تمام الزاوية (**) حينما يزداد جيب الزاوية، وكيف يكون جيب تمام زاوية ما جيبًا لزاوية أخرى، ولكى نفهم العلاقة العكسية للازدياد والنقصان فى زاويتين، إلخ ! وربما قلنا كم يكابد الزمان ذاته من عنت - بما لـــه من بعد واحد- كيما ينتج الأبعاد الثلاثة للمكان ! ولكن هذا الأمر كان ضروريًا، ما دمنا قد أردنا أن تكون لدينا علاقات مكانية معبرًا عنها فى صورة مجردة بغرض التطبيق العملى. فلم يكن ممكنًا أن تتخذ هذه العلاقات المكانية هيئة التصورات المجردة بطريقة مباشرة، وإنما أمكن ذلك فقط من خلال وساطة المقدار الزمانى الخالص- أى

(*) جيب الزاوية sine (ورمزه جا) هو الضلع المقابل للزاوية مقسومًا على وتر المثلث.

(**) جيب تمام الزاوية cosine (ورمزه جتا) هو الضلع المجاور للزاوية مقسومًا على وتر المثلث.

العدد- الذى وحده يكون مرتبطا بالمعرفة المجردة بطريقة مباشرة. ومع ذلك، فإنه من اللافت للنظر هنا أنه إذا كان المكان مهيأً تمامًا للإدراك العيانى ويمكن الاستحواذ عليه بنظرة واحدة من خلال أبعاده الثلاثة حتى بما تنطوى عليه من علاقات معقدة؛ فى حين أنه يكون مستعصيًا على المعرفة المجردة، إذا كان هذا هو شأن المكان، فإن الزمان، فى مقابل ذلك، يتقبل بسهولة التصورات المجردة، ولكنه يقدم قدرًا ضئيلاً للغاية للإدراك العيانى. فإدراكنا العيانى للأعداد فى مبدئها المميز لها- أعنى فى الزمان الخالص، دون إضافة المكان- نادرًا ما يمتد إلى ما هو أبعد من العدد "عشرة". وما تجاوز ذلك من الأعداد فليس لدينا عنه سوى تصورات مجردة، لا معرفة متمثلة من خلال الإدراك العيانى. وفى مقابل ذلك، فإننا نربط كل رمز عددى وجبرى بتصورات مجردة دقيقة ومحددة.

وعلى ذكر هذا الكلام يمكننا أن نلاحظ هنا أن كثيرًا من العقول تقنع تمامًا بما تعرفه من خلال الإدراك العيانى فحسب. فما تتطلع إليه هو علة أو سبب ونتيجة الوجود فى المكان الذى يكون ماثلاً أمام الإدراك العيانى. فلا يروق لهذه العقول برهان إقليدى أو حل رياضى لمشكلات تتعلق بالفراغ. وعلى العكس من ذلك، فإن عقولاً أخرى تتطلع إلى التصورات المجردة لتستفيد منها فحسب فى تطبيق وتوصيل المعرفة. فهذه العقول لديها قدرة على احتمال وتذكر المبادئ والصياغات والبراهين المجردة التى ترد من خلال سلسلة طويلة من الاستدلال والإحصاءات التى تمثل رموزها أكثر الصور المجردة تعقيدًا. فهذه العقول الأخيرة تبحث عن الدقة، بينما العقول الأولى تبحث عن العيانية. والاختلاف بينهما دال.

إن المعرفة العقلية أو المجردة تكمن قيمتها القصوى فى قابليتها للتوصيل، وفى إمكانية تثبيتها واسترجاعها، وبذلك وحده تصبح لها قيمتها النفسية فى مجال التطبيق العملى. فالمرء يمكن أن يكون لديه معرفة عيانية مباشرة من خلال الذهن الخالص عن الارتباط السببى للتغيرات والحركات الخاصة بالأجسام الطبيعية، وهو يمكن أن يجد قناعته التامة فى هذه المعرفة؛ ولكن هذه المعرفة تكون قابلة

للتوصيل فقط بعد تثبيتها فى تصورات. وحتى النوع الأول من المعرفة يمكن أن يكون كافيًا للتطبيق العملى، طالما أن المرء يضع بنفسه هذه المعرفة موضع التنفيذ على الفور، أى فى واقع الأمر حينما ينفذ فى سلوك عملى فى ذات الوقت الذى تكون فيه هذه المعرفة المستمدة من الإدراك العيانى ما زالت طازجة. ولكن مثل هذه المعرفة لا تكون كافية إذا كان المرء محتاجًا إلى عون من شخص آخر، أو إذا كان الفعل الذى يقوم هو نفسه بتنفيذه يلزم إجراؤه على فترات مختلفة؛ ومن ثم يحتاج إلى خطة مدبرة. وعلى هذا، فإن الخبير العملى فى لعبة البلياردو- على سبيل المثال- يمكن أن تكون لــــه معرفة تامة بقوانين تأثير الأجسام المطاطية بعضها على بعض، فقط من خلال الذهن، وفقط بفعل الإدراك العيانى، وعلى هذا الأساس يتصرف بإتقان. وفى مقابل ذلك فإن المرء الضليع فى علم الميكانيكا هو وحده الذى تكون لديه معرفة عقلية حقيقية بتلك القوانين، أى تكون لديه معرفة بها فى صورة مجردة. كذلك فإنه حتى هذه المعرفة الحدسية الخالصة تكون كافية لإنشاء الآلات، عندما يكون مخترع الآلة هو الذى ينفذ بنفسه العمل، كما نرى ذلك غالبًا فى حالة العمال الموهوبين دون أن تكون لديهم أية معرفة علمية. ولكننا فى مقابل ذلك نجد أنه متى كان تنفيذ عمل ميكانيكى وإنجاز آلة أو بناء يتطلب أشخاصًا عديدين ونشاطًا تزامليًّا بينهم يحدث على فترات مختلفة، فإن المرء الذى يوجه هذا النشاط يجب إذن أن يكون قد رسم خطة لــــه فى صورة مجردة، وأن يكون هذا النشاط التزاملى ممكنًا فقط من خلال ملكة العقل. ولكن من اللافت للنظر هنا أنه فى النوع الأول من النشاط الذى من المفترض فيه أن ينفذ شخص واحد بمفرده شيئًا ما فى فعل يتخذ مسارًا سلسًا بلا إعاقة؛ نجد أن المعرفة العقلية- أى التطبيق العقلى، والتأمل الانعكاسى- غالبًا ما تكون معوقة لفعل الشخص هنا. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك من قبيل: حالة لاعب البلياردو، والمبارزة بالسيف، وضبط أوتار آلة موسيقية ما، أو الغناء، إذ نجد أن معرفة الإدراك العيانى هى ما يجب أن يوجه النشاط هنا على نحو مباشر، وأن مرور هذه المعرفة بعملية التأمل الانعكاسى يجعلها غير يقينية؛ حيث إن التأمل هنا يشتت الانتباه ويشوش

تركيز الشخص البارع المؤدى للنشاط. ولذلك فإن الأشخاص البدائيين غير المتعلمين الذين لم يألفوا التفكير، يقومون بأداء العديد من التمارين الجسمية، ويصارعون الحيوانات، ويرمون السهام بالقوس- وما شابه ذلك من أفعال- بثقة وسرعة لا يمكن أن يبلغها الشخص الأوروبى الذى يستعمل عقله فى التأمل؛ بالضبط لأن فعل التدبر العقلى يجعل أداءه مترددًا وبطيئًا. فهو- على سبيل المثال- يحاول أن يصيب نقطة الرمى الصحيحة أو يحدد اللحظة الزمنية الصحيحة من خلال اكتشاف الوسط بين طرفين خاطئين، بينما الشخص البدائى يصيب هدفه مباشرة دون تأمل للمسارات الخاطئة المطروحة أمامه. وعلى نفس النحو فإننى لا أجد نفعًا فى أن أكون قادرًا على أن أحدد بطريقة مجردة درجة الزاوية الدقيقة التى ينبغى أن أستخدم بها موسى الحلاقة، إذا لم أكن أعرف ذلك بطريقة عيانية، وبعبارة أخرى إذا لم أكن أعرف كيف أمسك بموسى الحلاقة. وعلى نحو مشابه، فإن استعمال العقل يكون مزعجًا بالنسبة للشخص الذى يحاول فهم السحنة، فهذا يجب أن يحدث أيضًا بطريقة مباشرة من خلال الذهن. فنحن نقول إن تعبير الوجه- أى معنى الملامح- يمكن فقط **الشعور** به، بمعنى أنه لا يمكن أن نضعه فى تصورات مجردة. فكل شخص لديه منهجه الحدسى المباشر الخاص به فى التعرف على **السحنة Physiognomik** و**الطابع الشعورى Pathognomik**، ومع ذلك فإن شخصًا ما يكون قادرًا على أن يتعرف على ذلك **الطابع المميز Signatura rerum** بوضوح أكبر من تعرف شخص آخر. ولكن ليست هناك إمكانية لوجود علم للسحنة (*) يتم اصطناعه بطريقة مجردة بغرض تعليمه وتعلمه؛ لأن الأطياف اللونية للاختلاف هنا تكون دقيقة للغاية بحيث لا يمكن للتصورات أن تستوعبها. ومن ثم، فإن علاقة المعرفة العقلية المجردة بهذه الاختلافات، هو أشبه بعلاقة صورة فسيفسائية بلوحة ما قد رسمها مصور من أمثـال فان در فيرفت van der Werft أو دينر Denner. فمهما كانت الصورة الفسيفسائية دقيقة، تظل

(*) علم الفراسة عند العرب، ولكننا أبقينا على كلمة "السحنة" هنا لدلالتها الدقيقة على قصد شوبنهاور فى هذا السياق، وفى سياقات أخرى سترد فيما بعد، وخاصة عندما يتناول الإرادة فى الطبيعة البشرية.

فيها دائمًا حواف الأحجار التى صنعت منها، بحيث لا تكون هناك إمكانية لانتقال تدريجى متصل من درجة لونية إلى أخرى. وعلى نفس النحو فإن التصورات بصرامتها وخطوطها الحادة- مهما كانت مهارة تقسيمها من خلال تعريف دقيق- تظل دائمًا غير قادرة على بلوغ التحولات الدقيقة التى تحدث فى حالة الإدراك العيانى، وهذا هو بالضبط ما يحدث فى حالة المثال الذى اتخذناه، وهو المعرفة بالسحنة [12].

إن نفس هذه الخاصية التى توجد فى التصورات والتى تجعلها شبيهة بأحجار الموزايك- والتى بفضلها يظل الإدراك العيانى دائمًا بمثابة الأعراض بالنسبة لهذه التصورات – هى أيضًا السبب فى أن استخدام هذه التصورات فى الفن لا ينتج شيئًا لــــه قيمة. فلو أن المغنى أو عازف الكمان أراد أن يؤدى فقرته اللحنية المنفردة بتوجيه من التأمل، فإن أداءه سيبقى بلا إحساس. وهذا يصدق أيضًا على مؤلف الموسيقى والمصور، وحتى الشاعر. لأن التصورات تبقى دائمًا عقيمة فى الفن، فهى يمكن فقط أن توجه الجانب المتعلق بالصنعة فى الفن، فمجالها هو العلم. وفى الكتاب الثالث سوف نتفحص بمزيد من التمعن السبب فى أن كل فن أصيل ينبع من معرفة الإدراك العيانى، ولا ينبع أبدًا من التصور. وحتى فيما يتعلق بالسلوك، والجاذبية الشخصية عند الاختلاط بالناس، فإن التصور يكون لــــه قيمة سلبية فحسب فى كبح جماح المشاعر الفظة من الأنانية والوحشية، حتى إن عمل التصور هنا يصبح مقصورًا على النصح بتهذيب السلوك. فكل ما يمتاز به السلوك

---

(12) ولذلك فإن الرأى عندى أن علم السحنة لا يمكنه أن يذهب فى ثقة إلى ما هو أبعد من وضع بضع قواعد عامة تماما. وذلك من قبيل: أن الصفات العقلية تكون فى الجبهة والعين، والصفات الأخلاقية وتجليات الإرادة تقرأ فى الفم والنصف الأسفل من الوجه. والجبهة والعين تفسر كل منها الأخرى، فعندما يُنظر إلى كل منهما على حدة يكون فهمها منقوصًا. والعبقرية لا تكون أبدا بدون جبين جميل الانحناء عريض مرتفع، وإن كان هذا الجبين غالبًا ما يكون أيضًا لدى أشخاص ليس فيهم عبقرية. وكلما أمكننا أن نحكم بيقين أكبر على ذكاء شخص ما من تعبير وجهه الذكى، كان الوجه أكثر قبحًا؛ وكلما أمكننا أن نحكم على غبائه من تعبير وجهه الغبى، كان الوجه أكثر جمالاً؛ ذلك أن الجمال- بوصفه دلالة تقريبية على نمط الشخصية- يفصح بذاته عن الوضوح الذهنى، والعكس صحيح فيما يتعلق بالقبح، وهكذا.

من جاذبية ولطافة وتأثير عاطفى، وكل طابع من الحنان والمودة، هى خصال لا يمكن أن تأتى من خلال التصور، وإلا "لشعرنا عندئذ بغرضية السلوك وافتقدنا الانسجام معه". فكل أشكال الرياء تكون من صنع التأمل الانعكاسى، ولكنها لا يمكن أن تبقى بشكل متواصل دون انقطاع، **فلا يمكن لأحد أن يرتدى قناعًا طوال الوقت** nemo potest personam diu ferre fictam، على حد قول سينيكا Seneka فى كتابه *التسامح de clementia*؛ لأنه عادةً ما يتم اكتشافه، ويفقده تأثيره. إن العقل يكون ضروريًا فى ظل وطأة ضغوط الحياة حينما يكون مطلوبًا اتخاذ قرارات عاجلة، وتصرف جرئ، وفهم أكيد وسريع؛ ولكنه يمكن بسهولة أن يفسد كل شىء إذا ما أصبحت لـــه اليد الطولى، وإذا ما عمل على إعاقة الكشف الحدسى المباشر لما يكون صوابًا من خلال الذهن الخالص، وأدى إلى البلبلة.

وأخيرًا، فإن الفضيلة والقداسة لا تنبعان من التأمل الانعكاسى، وإنما من أعمق أعماق الإرادة وعلاقتها بالمعرفة. ولكن تفسير هذا الأمر يخص جزءًا مختلفًا تمامًا من هذا العمل. وربما أكتفى هنا بالملاحظة التالية، وهى أن المعتقدات المرتبطة بما هو أخلاقى يمكن أن تكون واحدة بالنسبة لملكة العقل لدى كل الأمم، ولكن سلوك كل فرد يكون مختلفًا، والعكس صحيح؛ فالسلوك- كما نقول عادةً- يكون **موجهًا بالمشاعر**، ولا يكون موجهًا بالتصورات تحديدًا، وإنما بالقيمة والخاصية الأخلاقية. وفى حين أن المعتقدات تهم العقل الخامل، فإن السلوك يشق طريقه فى النهاية بشكل مستقل عنها، وهو عادة ما لا يكون موجهًا بحِكَم مجردة، وإنما بحِكَم غير منطوقة يكون التعبير عنها هو مجمل الشخص نفسه. ولذلك فإنه مهما اختلفت المعتقدات الدينية لدى الأمم، فإن الفعل الخير عندها جميعًا يكون مصحوبًا برضا يفوق الوصف، والفعل الشرير يكون مصحوبًا برهبة لا تنتهى. ولا يمكن لأية سخرية أن تزعزع الحالة الشعورية الأولى، كما لا يمكن لأى اعتراف دينى طلبًا للغفران أن يمحو الحالة الشعورية الثانية. ومع ذلك، فلا يمكن إنكار أن استعمال العقل يكون ضروريًا للسير على طريق الفضيلة فى الحياة، إلا أنه لا يعد منبع الحياة الفاضلة، وإنما يكون لـــه دور ثانوى فى الإبقاء على القرارات التى

اتخذت من قبل، وفى إمدادنا بالحِكَم لأجل الصمود فى لحظة الضعف، وفى جعل السلوك متسقًا. وفى النهاية، فإن العقل يؤدى نفس الدور فى الفن أيضًا، حيث إنه لا يكون قادرًا على فعل أى شيء يتعلق بجوهر الأمر هنا، وإنما هو يساعد فى تنفيذه؛ ذلك لأن العبقرية لا يكون استدعاؤها فى متناول المرء فى كل ساعة، ومع هذا فإن العمل الفنى ينبغى أن تكتمل كل أجزائه، وأن يتم فى مجمله [13].

-13-

إن كل هذه التأملات فى مزايا، وكذلك فى عيوب استعمال العقل، ينبغى أن تُظهِر لنا بوضوح أن المعرفة العقليـــة المجردة على الرغم من كونها انعكاسًا للتمثل المستمد من الإدراك العيانى، وعلى الرغم من كونها مؤسسة عليه؛ فإنها لا تكون أبدًا متوافقة معه تمامًا بحيث يمكن أن تحل محله فى أى سياق كان، بل إنها على العكس من ذلك لا تتناظر أبدًا بشكل تام مع هذا التمثل. ومن ثم، فإن كثيرًا من الأفعال الإنسانية يتم إجراؤها- كما رأينا- بعون من العقل وأسلوب التدبر، ومع ذلك فإن بعضًا من هذه الأفعال يتم إنجازها على أفضل نحو دون استعمالهما. وهذا اللاتوافق البيِّن بين المعرفة المستمدة من الإدراك العيانى والمعرفة المجردة - والذى بسببه لا تقارب المعرفة الثانية المعرفة الأولى إلا كما تقارب صورة الموزايك اللوحة- هذا اللاتوافق هو أساس ظاهرة جديرة بالملاحظة. وهذه الظاهرة- شأن العقل- تخص حصريًّا الطبيعة البشرية، وكل المحاولات التى بُذِلَت مرارًا حتى الآن من أجل تفسيرها، ليست كافية. وأنا أشير هنا إلى ظاهرة **الضحك** **das Lachen**. ولأن هذه الظـــاهرة تنشأ عن هـــذا الأصـــل الذى ذكرناه؛ فإننا لا يمكن أن نحجم عن تفسيرها هنا، رغم أن هذا الحديث سيؤدى إلى انقطاع مسار بحثنا مرة أخـــرى. إن **الضـــحك**- فى كل الأحـــوال- ينشـــأ من الإدراك الفجائى للاتوافق بين تصور ما وموضـــوعات واقعية كنا نفكر فيها من خلال هـــذا

---

(13) انظر الفصل 7 من المجلد الثانى.

التصور باعتبارها مرتبطة به بعلاقات معينة، والضحك ذاته هو مجرد تعبير عن هذا اللاتوافق. وهذا اللاتوافق غالبًا ما يحدث بين موضوعين واقعيين أو أكثر ، يكون التفكير فيهما من خلال تصور واحد، وتؤول وحدة التصور إلى هذه الموضوعات، وتنتقل هويته إليها. وبعدئذ يظهر لنا اختلاف تام من جوانب عديدة بين هذا التصور وتلك الموضوعات، بحيث يبدو لنا فى وضوح لافت للنظر أن هذا التصور لا يلائم تلك الموضوعات إلا من وجهة نظر واحدة فقط. ومع ذلك، فمن الغالب أن يحدث فجأة الشعور بذلك اللاتوافق بين موضوع واقعى واحد والتصور الذى يتم إدراج هذا الموضوع تحته بشكل صحيح، استنادًا إلى وجهة النظر الواحدة. وعلى هذا، فكلما ازدادت صحة إدراج هذه الموضوعات الواقعية تحت التصور استنادًا إلى رؤية واحدة، وكلما ازداد قدر اللاتوافق ودرجة سطوعه بين هذه الموضوعات وذلك التصور استنادًا إلى رؤية أخرى؛ ازدادت قوة تأثير المضحك الذى ينبثق من هذا التضاد. ولذلك فإن كل ضحك يكون مصحوبًا بعملية إدراج منطوية على مفارقة، ومن ثم غير متوقعة، ولا يهم هنا إن كان التعبير عن هذا من خلال كلمات أو من خلال أفعال. وهذا باختصار هو التفسير الصحيح للمضحك.

ولن أتوقف هنا لأروى نوادر كأمثلة على هذا، بغرض إيضاح تفسيرى الخاص؛ لأنه فى غاية البساطة والسهولة بحيث لا يتطلب ذلك، فكل شيء مضحك يستحضره القارئ ذهنيًا يمكن بالمثل أن يبرهن على تفسيرى. ولكن تفسيرى يمكن تعضيده وإيضاحه على الفور من خلال بيان النوعين اللذين ينقسم إليهما المضحك، واللذين ينشآن عن هذا التفسير ذاته. فالمضحك أحد أمرين: إما أن نكون قد عرفنا من قبل موضوعين أو أكثر من الموضوعات الواقعية المختلفة تمامًا– أى موضوعين من تمثلات الإدراك العيانى أو التى تدرك بالحدس– وجعلناهما بشكل تعسفى متماثلين من خلال وحدة التصور الذى يضمهما معًا؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى **الفكاهة** (wit) **Witz**. على العكس من ذلك، حيث يوجد التصور بادئ ذى بدءٍ فى المعرفة، ومنه ننتقل إلى الواقع وإلى الاشتغال على الواقع، أى إلى الفعل أو التصرف. وهنا نجد أن الموضوعات تكون مختلفة بشكل أساسى فى

جوانب أخرى عن التصور، ومع ذلك فإن التفكير فيها يكون من خلال هذا التصور، وهى تظل على هذا النحو فى نظر الشخص الذى يقوم بالفعل وفى أسلوب تعامله معها، إلى أن يبرز فجأة الاختلاف البين فى الجوانب الأخرى لهذه الموضوعات على نحو يصيبه بالدهشة؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى **الحماقة** **Narrheit** (folly). ولذلك، فإن كل ما يكون مضحكًا إما أن يكون ومضة فكاهة أو فعل أحمق، وهذا يعتمد على إذا ما كان المرء يبدأ من التعارض بين الموضوعات إلى وحدة التصور، أو يبدأ من الاتجاه العكسى: فالمسار الأول يكون دائمًا مقصودًا بطريقة تعسفية، أما المسار الثانى الذى يسلكه المرء فيكون غير تعسفى ومفروض من الخارج. ومن الواضح أن القيام بعكس مسار نقطة البداية، وإخفاء الفكاهة بقناع من الحماقة، إنما هو فن مهرِّج البلاط و"البلياتشو". فمثل هذا الشخص يكون واعيًا تمامًا بتباين الموضوعات، ويجمع هذه الموضوعات فى وحدة واحدة تحت تصور واحد فى نوع من الفكاهة المستترة، وبعدئذ فإنه – مبتدئًا من هذا التصور– تصيبه الدهشة من جراء اكتشافه لاحقًا تباين الموضوعات التى جمعها تحت هذا التصور، ولكنها الدهشة التى أعد لها بنفسه. ويترتب على هذه النظرية المختصرة فى المضحك وإن كانت سديدة، أنه إذا نحينا جانبًا حالة المُهَرِّج، فإن الفكاهة يجب دائمًا أن تعبر عن نفسها فى كلمات، والحماقة عادةً ما تعبر عن نفسها فى أفعال، رغم أنها يمكن أن تعبر عن نفسها فى كلمات فقط عندما تعبر عن قصد فحسب، لا عن تنفيذ هذا القصد بالفعل، أو عندما تعبر عن نفسها فى مجرد أحكام وآراء.

كذلك فإن **الحذلقة** **Pedanterei** (pedantry) شكل من أشكال الحماقة. فهى تصدر عن شخص لديه قدر ضئيل من الثقة فى قدرته الذهنية؛ ولذلك فإنه لا يحب أن يدع الأشياء تجرى على عواهنها، أى أنه لا يطمئن عندئذ إلى قدرته على أن يدرك بطريقة مباشرة ما هو صواب فى كل حالة بذاتها. ومن ثم فإنه يضع ذهنه كلية تحت وصاية عقله، فيسعى دائمًا إلى استعمال عقله فى كل مناسبة، أى أنه – بعبارة أخرى– يريد دائمًا أن يبدأ من التصورات والقواعد والحِكَم العامة، وأن

يبقى متشبثًا بها على نحو لصيق فى مجالات الحياة والفن، وحتى فى مجال السلوك الأخلاقى القويم. ومن هنا يكون ذلك التعلق بالشكل وبالأسلوب، وبالتعبير، وبالكلمة، وهو التعلق الذى يعد خاصية مميزة للحذلقة، والذى يحل محل الطبيعة الواقعية للأمر المطروح. وهنا نجد أن اللاتوافق بين التصور والواقع سرعان ما يفصح عن ذاته؛ حيث إن الأول لا يهبط أبدًا إلى مستوى الحالة الجزئية المعينة، كما أن طابعه الكلى وتحدده الصارم لا يمكن أبدًا تطبيقهما على الواقع بظلال اختلافاته الدقيقة، وبتحولاته التى لا تحصى. ولذلك فإن المتحذلق بحِكَمه العامة غالبًا ما يؤدى مهامه فى الحياة على نحو ردىء، ويبدو فى مسلكه باعتباره شخصًا غبيًّا سخيفًا وغير ذى نفع. وهو فى مجال الفن- الذى يكون التصور فيه عقيمًا- ينتج أساليب متكلفة مبتسرة جامدة وبلا حياة. وحتى فيما يتعلق بمجال الأخلاق، فإن العزم على التصرف بطريقة صائبة أو نبيلة هو أمر لا يمكن تنفيذه فى كل الحالات وفقًا لحِكَم مجردة؛ إذ إنه فى كثير من الحالات نجد أن التمايزات الدقيقة فى طبيعة الظروف تتطلب اختيارًا للصواب ينبع من شخصية المرء ذاتها. ذلك أن الاكتفاء بتطبيق الحِكَم المجردة لمجرد أنها نصف صائبة، يؤدى أحيانًا إلى نتائج خاطئة، فهذه الحِكَم لا تصلح للتطبيق دائمًا، وهى أحيانًا لا يمكن تنفيذها؛ لأنها تكون دخيلة على الشخصية الفردية المميزة للمرء فى سلوكه، وهذا الأمر لا يمكن أبدًا إخفاؤه تمامًا، ومن هنا ينتج عـــدم الاتساق فى السلوك. ولا يمكننا أن نبرئ كانط تمامًا من توجيه اللوم له؛ لأنه شجع على الحذلقة الأخلاقية حينما جعل القيمـــة الأخلاقية للفعل مشروطة بأن يكون الفعل نابعًا من حِكَم مجردة عقلية تمامًا، دون أن يصاحبه أى ميل أو هوى. وهذا اللوم هو أيضًا مغزى المقطع الشعرى اللاذع لشيلر Schiller المسمى **"وساوس الضمير"** ***Gewissensskrupel***. فنحن عندما نتحدث- خاصة فى الأمور السياسية- عن المتأستذين والمنظرين والعارفين المبرزين، ومن على شاكلتهم، فإننا نقصد بهم المتحذلقين، أى الأشـــخاص الذين يعرفون تمــامًا الأشياء بطريقة مجردة، ولكنهم لا يعرفونها فى العيان. فالتجريد يقوم على انصراف التفكير عن الأمور المحددة الأكثر قربًا وتفصيلاً، ولكن الكثير جدًا مما يحدث فى مجال الممارسة العملية يقوم على هذه الأمور بعينها.

ولكى نكمل نظريتنا، فإنه يبقى علينا أن نذكر نوعًا مزيفًا من الفكاهة، وهو التلاعب بالألفاظ، أو التورية Calembourg ، ويمكن أن نضيف إلى هذا المواربة اللفظية l'équivoque التى تُستخدم أساسًا فى الكلام البذىء die Zote (obscene) (رواية نوادر الفحش والبذاءة). فتمامًا مثلما أن الفكاهة تقحم موضوعين واقعيين مختلفين أشد الاختلاف تحت تصور واحد، فإن التورية تدرج تصورين مختلفين تحت لفظ واحد على أساس من المصادفة أو على نحو عَرَضِى. فنفس التقابل الذى نجده فى الفكاهة يحدث هنا أيضًا، ولكن على نحو أكثر تفاهة وتكلفًا؛ لأنه لا ينبثق من الطبيعة الجوهرية للأشياء، وإنما من خلال صدفة التسمية. ففى حالة الفكاهة فإن الوحدة تكون فى التصور، والاختلاف يكون فى الواقع؛ أما فى حالة التورية، فإن الاختلاف يكون فى التصورات والوحدة تكون فى الواقع الذى تنتمى إليه الكلمات المستخدَمة فى تسمية الأشياء. وربما ستكون مقارنة فيها بعض الشطط لو قلنا إن التورية ترتبط بالفكاهة مثلما يرتبط القطع الهندسى الزائد من أعلى الشكل المخروطى المقلوب بالقطع الهندسى الزائد من أدناه. ولكن إساءة فهم الكلمة– أو البديل المقابل لها quid pro quo – هى **التورية** غير المقصودة، وتلك الحالة تلائم الفكاهة، تمامًا مثلما تلائم الحماقة الفكاهة. ومن ثم، فإنه حتى الشخص الذى يكون ثقيل السمع– هو مثل الأحمق– غالبًا ما يُستخدَم كمادة للضحك، وغالبًا ما يَستخدِم كُتَّاب الكوميديا الرديئين الشخص الأول بدلاً من الثانى لجلب الضحك.

لقد تناولت هنا الضحك من الجانب النفسى فحسب، أما من حيث علاقته بالجانب الفيزيقى، فأنا أحيل القارئ إلى مناقشة هذا الموضوع فى كتابى ***الحواشى*** (المجلد الثانى، الفصل السادس، فقرة 96 ، ص 134 الطبعة الأولى)، الطبعة الثانية، فقرة 98 .[14]

---

(14) انظر الفصل الثامن من المجلد الثانى.

-14-

إننى آمل من مجمل هذه التأملات العديدة أن أكون قد أظهرت فى وضوح تام ما هنالك من اختلاف وصلة بين المنهج المعرفى للعقل، أى المعرفة العقلية أو التصور من جهة؛ والمعرفة المباشرة التى تحدث فى إدراك عيانى رياضى خالص أو حدس أو فى فهم من خلال الذهن من ناحية أخرى. إضافة إلى ذلك، فقد ناقشنا أيضًا بشكل عارض مسألتى الشعور والضحك، وهى المناقشة التى أفضى إليها حتمًا تأملنا للعلاقة الجديرة بالاعتبار لأحوالنا المعرفية. وأود الآن أن أعود من مجمل هذا إلى مناقشة أبعد مدى للعلم باعتباره يشكل- إلى جانب اللغة والفعل القصدى- المزية الثالثة التى أضفتها ملكة العقل على الإنسان. وتأملنا العام للعلم المنوط بنا هنا سوف ينشغل فى بعض منه بصورته، وفى بعض منه بأساس أحكامه، وأخيرًا بمضمونه.

لقد رأينا أن كل معرفة عقلية- باستثناء الأساس المعرفى للمنطق الخالص- لا يكمن مصدرها فى العقل ذاته، وإنما هى بالأحرى تُودَع فى العقل بعد أن تم تحصيلها أولاً كمعرفة للإدراك العيانى؛ لأنها بهذه الطريقة تكون قد انتقلت إلى منهج مختلف تمامًا من المعرفة، أعنى المعرفة بطريقة مجردة. وكل معرفة عقلية - وبعبارة أخرى كل معرفة قد ارتفعت إلى مستوى الوعى بطريقة مجردة- ترتبط بالعلم بمعناه الدقيق ارتباط الجزء بالكل. وكل شخص يكتسب معرفة عقلية بأشياء مختلفة عديدة من خلال التجربة، أى من خلال التمعن فى الأشياء الفردية التى تتمثل أمامه، ولكن فقط الشخص الذى يكرس نفسه لمهمة تحصيل معرفة تامة مجردة بنوع معين من الموضوعات، هو الشخص الذى يتوق إلى العلم. وهو من خلال التصور وحده يمكنه أن يميز هذا النوع من الموضوعات؛ ولذلك فإن كل علم يتصدره تصور ما من خلاله يكون التفكير فى جزء ما من بين مجموع كل الأشياء، وهو تصور يعدنا العلم بتحقيق معرفة تامة به وعلى نحو مجرد. وذلك من قبيل: تصور العلاقات المكانية، أو تأثير الأجسام اللاعضوية إحداها على الأخرى، أو طبيعة النباتات والحيوانات، أو التغيرات المتتالية لسطح الكرة الأرضية،

أو تغيرات الجنس البشرى فى مجمله، أو بنية لغة ما، إلخ. أما إذا أراد العلم تحصيل المعرفة بموضوع بحثه من خلال فحص كل شىء فردى يتم التفكير فيه من خلال التصور، إلى أن يصل بالتدريج إلى المعرفة بمجموع الأشياء، فلن تكفى أية ذاكرة بشرية لذلك، ولن يكون هناك بلوغ لأى يقين بالاكتمال. ولذلك فإن العلم يوظف تلك الخاصية التى ذكرناها سابقًا عن مجالات التصور باعتبارها مجالات تشتمل إحداها على الأخرى، وهو يتوجه أساسًا إلى المجالات الأكثر اتساعًا التى تقع بوجه عام داخل التصور الخاص بموضوع بحثه. وعندما يكون العلم قد حدد العلاقات بين هذه المجالات بعضها ببعض، فإن كل ما يكون موضوعًا للتفكير من خلال هذه العلاقات يصبح أيضًا محددًا بوجه عام، ويمكن الآن أن يصبح محددًا على نحو أدق من خلال فرز مجالات التصور، الأصغر منه فالأصغر. وعلى هذا النحو يصبح ممكنًا للعلم أن يستوعب موضوع بحثه بشكل تام، وهذا المسار من المعرفة الذى يتبعه العلم- أعنى ذلك التوجه من العام إلى الجزئى- يميزه عن المعرفة العقلية العادية. ولذلك فإن الصور النسقية هى سمة جوهرية ومميزة للعلم. فالربط بين مجالات التصور الأعم لكل علم، وبعبارة أخرى المعرفة بمبادئه الأساسية، هى الشرط اللازم للضلوع فيه. أما مدى الشوط الذى نريد أن نقطعه انطلاقًا من هذه المبادئ الأعم إلى القضايا الأخص، فتلك مسألة اختيارية؛ إذ إنها لا تزيد من إحكام معرفتنا، وإنما توسع مجالها. وحيث إن عدد المبادئ الأساسية سالفة الذكر، التى تكون بقية المبادئ الأخرى تابعة لها، يتفاوت إلى حد كبير فيما بين العلوم المختلفة، حتى إن بعض هذه العلوم يكون فيها قدر أكبر من المبادئ التابعة لغيرها، وأخرى يكون فيها قدر أكبر من المبادئ المتناظرة - فإن النوع الأول من هذه العلوم يؤكد أكثر على جدارته فى القدرة على الحكم، بينما النوع الثانى يؤكد أكثر على جدارته فيما يخص الذاكرة. ولقد كان معروفًا حتى لدى الفلاسفة المدرسيين[15] أنه نظرًا لأن القياس يتطلب مقدمتين؛ فلا يمكن لأى علم أن يبدأ من مبدأ أساسى واحد لا يمكن استدلاله أيضًا، بل إنه بخلاف ذلك يجب أن يبدأ من عدة مبادئ، على الأقل من اثنين منها. وإن العلوم التى تقوم على التصنيف بالمعنى الدقيق مثل علم الحيوان وعلم النبات وأيضًا الفيزياء والكيمياء- طالما أن هذين العلمين الأخيرين

(15) Suarez, ***Disputationes Metaphysicae***, disp. III, sect. 3, tit. 3.

يرجعان كل تأثير لا عضوى إلى قليل من القوى الأساسية- هى علوم يكون فيها أكبر قدر من المبادئ التابعة لغيرها. وفى مقابل ذلك؛ فإن التاريخ ليس فيه أية مبادئ تابعة على الإطلاق؛ لأن الكُلى فى التاريخ يقوم فحسب على مسح الفترات الزمنية الرئيسية. ولكننا لا نستطيع أن نستدل من هذه الفترات الأساسية على أحداث جزئية، فهذه الأحداث تكون تابعة لهذه الفترات بمقتضى الزمان، وتكون متناظرة معها بمقتضى التصور. ولذلك فإن التاريخ- بالمعنى الدقيق - هو بالتأكيد معرفة عقلية، ولكنه ليس علمًا. أما فى الرياضيات- وفقًا لتناول إقليدس لها- فإن البديهيات Axiome (axioms) هى وحدها المبادئ الأولى التى لا يُبرهن عليها، وكل البراهين تكون تابعة لها تحديدًا على أساس تسلسل تدريجى. غير أن هذا المنهج فى التناول ليس جوهريًا بالنسبة للرياضيات؛ والواقع أن كل قضية رياضية تقدم مرةً أخرى تركيبًا مكانيًا جديدًا. وهذا التركيب المكانى فى حد ذاته يكون مستقلاً عن التراكيب السابقة، ويمكن بالفعل معرفته بذاته بشكل مستقل عنها من خلال الإدراك الحدسى الخالص للمكان الذى فيه تتجلى حتى أكثر التراكيب تعقيدًا واضحة بصورة مباشرة شأنها فى ذلك شأن البديهيات تمامًا. ولكننا سنناقش هذا الأمر على نحو أكثر تفصيلاً فيما بعد. وحتى ذلك الحين، فإن كل قضية رياضية تبقى حقيقة كلية، تصدق على حالات جزئية لا تحصى. وعملية الانتقال التدريجى من القضايا البسيطة إلى القضايا المعقدة التى تلزم عنها هى أيضًا عملية جوهرية بالنسبة للرياضيات؛ ومن ثم فإن الرياضيات بكل المقاييس تعد علمًا. وكمال العلم بما هو علم- أى بمقتضى صورته- إنما يقوم على مدى إمكانه فى أن ينطوى على أكبر قدر ممكن من المبادئ التابعة لغيرها، وأقل قدر ممكن من المبادئ المتناظرة. ولذلك فإن الموهبة العلمية بوجه عام هى القدرة على إدراج مجالات التصور وفقًا لتحديداتها المختلفة، لدرجة أن العلم- كما يوصى بذلك أفلاطون مرارًا وتكرارًا- لا يمكن أن يتشكل فحسب من خلال شىء ما كلى وتنوع هائل من الأشياء التى توضع تحته مباشرة جنبًا إلى جنب، وإنما يمكن لتلك المعرفة أن تهبط تدريجيًا من أكثر الأشياء كلية إلى الشىء الجزئى من خلال التصورات والتقسيمات الوسيطة التى يتم ترتيبها وفقًا للتحديدات الأقرب فالأقرب. وهذا يعنى- بتعبير كانط-

الامتثال بنفس القدر لقانون التجانس ولقانون التنويع (*). ومادام هذا هو ما يؤسس الكمال العلمى الحقيقى، فيترتب على ذلك أن هدف العلم ليس هو تحقيق قدر أكبر من اليقين؛ لأنه حتى الشذرة من المعرفة بمفردها والمنفصلة تمامًا عن غيرها، يمكن أن يكون فيها أيضًا كثير من اليقين؛ فهدف العلم بالأحرى هو تسهيل المعرفة العقلية من خلال صورته، وإمكانية تحقيق كمال المعرفة بما تكفله تلك الصورة. ولهذا السبب فإن الرأى السائد- وإن كان فاسدًا- أن الطابع العلمى للمعرفة يكمن فيما يكفله من قدر أكبر من اليقين، وهو فساد فى الرأى لا يقل عنه فساد القول المترتب عليه الذى يزعم أن الرياضيات والمنطق وحدهما هما ما يعدان علمًا بالمعنى الدقيق للعلم؛ حيث إن طبيعة المعرفة **القبلية** تمامًا فى كل منهما تجعلهما ينطويان على معرفة يقينية لا يمكن دحضها. وهذه المزية الأخيرة لا يمكن أن ننكرها عليهما، ولكنها لا تسوغ لهما الادعاء بأحقية خاصة فى امتلاك طبيعة العلم. لأن طبيعة العلم هذه تُلتمَس لا فى اليقين، وإنما فى الصورة النسقية للعلِم التى تتأسس من خلال الهبوط التدريجى المتسلسل من الكلى إلى الجزئى. وهذا الطريق الذى تنتقل فيه المعرفة من الكلى إلى الجزئى، والذى يخص العلوم، هو الذى يجعل من اللازم فى هذه العلوم أن يتأسس كثير من قضاياها عن طريق الاستدلال من قضايا سابقة، أى عن طريق البراهين. ولقد تم إحياء هذا الخطأ القديم القائل إن كل ما يكون مبرهنًا عليه هو فقط ما يكون صحيحًا بشكل تام، وإن كل حقيقة تتطلب برهانًا. ولكن الأمر على العكس من ذلك، فإن كل إثبات أو برهان يتطلب حقيقة غير مبرهن عليها، وهذه الحقيقة هى ما يدعم فى النهاية ذلك البرهان أو يدعم إثباتاته. ولذلك فإن الحقيقة التى تتأسس بطريقة مباشرة تكون مفضلة على الحقيقة التى تتأسس عن طريق الإثبات، مثلما يكون ماء النبع مفضلاً على الماء الذى يتم ضخه عبر قنوات المياه. فالإدراك العيانى الذى يُعد معرفة قبلية إلى حد ما، من حيث إنه يؤسس الرياضيات- التى تكون تجريبية بعدية إلى حد ما- ومن حيث إنه يؤسس كل العلوم الأخرى، إنما يعد بذلك مصدر كل حقيقة وأساس كل العلوم. (ويستثنى من ذلك المنطق وحده الذى لا يكون مؤسسًا على معرفة الإدراك العيانى، وإنما على المعرفة المباشرة للعقل بقوانينه الذاتية). وإن الأحكام المستمدة

(*) التنويع specifikation هنا يعنى تمييز الأنواع بتحديدها وتعيينها وفقًا لخصائصها النوعية.

مباشرة من الإدراك العيانى وتكون مؤسسة عليه دون حاجة إلى أى إثبات- لا الأحكام المبرهن عليها أو إثباتاتها- هى الأحكام التى تقوم فى العلم مقام الشمس من الأرض. فكل ضوء ينبثق حقيقةً منها، وبإشراقها تضيء الأحكام الأخرى بدورها. وتأسيس حقيقة هذه الأحكام الأولية بطريقة مباشرة من خلال الإدراك العيانى، وإنشاء أسس العلم هذه من خلال الحشد الهائل من الأشياء الواقعية- إنما هو مهمة **ملكة الحكم Urteilskraft**. فهذه الملكة تكمن فى القدرة على ذلك الإجراء المتقن الدقيق فى نقل ما يكون معروفًا من خلال الإدراك العيانى إلى الوعى المجرد؛ ومن ثم فإن الحكم يكون بمثابة الوسيط بين الذهن والعقل. وإن ما يكون لدى الفرد من قدرة مميزة واستثنائية على الحكم هو ما يعمل بالفعل على تقدم العلوم، أما الشخص الذى تكون لديه ملكة العقل فحسب فإنه يكون قادرًا على أن يستدل قضايا من قضايا، وأن يقوم بالبرهنة عليها، أى يكون قادرًا على أن يستخلص نتائج، فهذا ما يقدر عليه كل من يمتلك عقلاً سليمًا. وفى مقابل ذلك، فإن وضع ما يكون معروفًا من خلال الإدراك العيانى وتثبيته فى تصورات ملائمة لأغراض التأمل الانعكاسى، بحيث يمكن أولاً التفكير فيما يكون مشتركًا فى العديد من الموضوعات الواقعية من خلال تصور واحد، وبحيث يمكن ثانيةً التفكير فيما يكون بينها من نقاط اختلاف من خلال ما هنالك من تصورات عديدة مناظرة لها، وهو ما يترتب عليه أن ما يكون مختلفًا سيكون موضوعًا للمعرفة والتفكير بوصفه مختلفًا، رغم أن ما فيه من اتفاق جزئى؛ وما يكون متماثلاً سيكون موضوعًا للمعرفة والتفكير بوصفه متماثلاً، رغم ما فيه من اختلاف جزئى، كل بحسب غرضنا فيه ونظرتنا إليه - تلك المهمة هى ما تضطلع بها **ملكة الحكم**. والافتقار إلى القدرة على الحكم هو **البلاهة Einfalt**. فالشخص الأبله يخفق حينًا فى التعرف على الاختلاف الجزئى أو النسبى فيما يكون متماثلاً فى وجه ما من الوجوه، ويخفق حينًا آخر فى التعرف على التماثل فيما يكون مختلفًا نسبيًّا أو جزئيًّا. إضافة إلى ذلك، فإن هذا التفسير لملكة الحكم يوافقه تقسيم كانط للحكم إلى حكم تأملى وحكم تضمينى subsumierende Urteilskraft reflektierende und ، تبعًا لانتقال الحكم من موضوعات الإدراك العيانى إلى التصور أو من التصور إلى موضوعات الإدراك العيانى، ففى كلتا الحالتين يتوسط

الحكم دائمًا بين المعرفة الذهنية من خلال الإدراك العيانى والمعرفة التأملية الخاصة بالعقل. فلا وجود هناك إذن لأية حقيقة يمكن إظهارها بإطلاق من خلال الأقيسة وحدها، إذ إن الضرورة فى تأسيس الحقيقة فقط من خلال الأقيسة هى دائمًا ضرورة نسبية، بل ذاتية فى واقع الأمر. وحيث إن كل البراهين هى أقيسة؛ فإننا يجب أولاً أن نبحث عن حقيقة جديدة لا عن برهان، وإنما عن بداهة مباشرة، وفقط مادمنا نفتقر إلى تلك البداهة، فإننا نلجأ إلى إقامة البرهان. ولا يمكن لأى علم ما أن يكون قادرًا على إقامة البرهان بشكل متواصل، اللهم إلا بقدر ما يمكن لأى مبنى ما أن يكون قادرًا على البقاء فى الهواء بلا أساس يقوم عليه. فكل براهين العلم يجب أن تحيلنا إلى شىء ما مدرك عيانيًا، وعندئذ تتوقف قدرة العلم على البرهان؛ لأن مجمل عالم التأمل العقلى إنما يقوم على عالم الإدراك العيانى ويكون متأصلاً فيه. وكل بداهة **Evidenz** أولَى- أعنى بداهة أصلية- هى **بداهة الإدراك العيانى**. ومن ثم، فإنها إما أن تكون تجريبية أو تكون مؤسسة على الإدراك الحسى بطريقة قبلية لشروط التجربة الممكنة. ولذلك فإن البداهة فى كلتا الحالتين تكفل لنا معرفة محايثة فقط immanente، لا معرفة متعالية transzendente(*). وكل تصور إنما يستمد قيمته ووجوده فقط من خلال الإحالة إلى تمثل مستمد من الإدراك العيانى، على الرغم من أن هذه الإحالة قد تكون غير مباشرة تمامًا. وما يصدق على التصورات يصدق أيضًا على الأحكام التى تتشكل فى هيئة هذه التصورات، ويصدق أيضًا على كل العلوم. ولذلك فإنه يلزم أن تكون هناك إمكانية بشكل ما فى أن نعرف بطريقة مباشرة- حتى بدون براهين وأقيسة- كل حقيقة يتم الوصول إليها عن طرق البراهين والأقيسة. ولا شك أن هذا الأمر يكون بالغ الصعوبة فى حالة العديد من القضايا الرياضية المعقدة التى نصل إليها فقط عن طريق سلسلة الأقيسة، وذلك من قبيل: حساب أوتار ومتماسات كل الأقواس عن

(*) المعرفة المحايثة هى المعرفة التى تحدث فى حدود التجربة وعالم الأشياء (أو عالم الظواهر بتعبير كانط)، أما المعرفة المتعالية فهى المعرفة التى تتعدى نطاق التجربة أو تعلو عليها، وهى عند كانط معرفة غير ممكنة ولا يقين فيها؛ لأنها تتخطى نطاق عالم الظواهر أو ما يظهر لنا فى التجربة. ومن الضرورى لغير المتخصص فى الفلسفة أن يتجنب هنا الخلط بين هذا المصطلح الأخير الذى يعنى "المتعالى" transzendent على التجربة ومصطلح "الترانسندنتالى" transzendental عند كانط الذى يعنى به "الأولى"، أى المعرفة الأولية أو القبلية بالشروط التى تجعل التجربة ممكنة.

طريق أقيسة من نظرية فيثاغورس. ولكن لا يمكن حتى بالنسبة لهذه الحقيقة الرياضية أن تستند بشكل جوهرى ووحيد على مبادئ مجردة؛ والعلاقات المكانية التى هى بمثابة أسس هذه الحقيقة الرياضية يجب أن تكون قابلة لأن تتبدى للحدس الخالص بطريقة قبلية، كيما يمكن تأسيس صياغتها المجردة بطريقة مباشرة. ولكن ما يتعلق بأمر البرهنة فى الرياضيات سوف نتناوله بالتفصيل بعد قليل.

ويبدو أن الناس غالبًا ما يتحدثون بنبرة استعلائية عن العلوم التى تستند دائمًا إلى نتائج صحيحة مستخلصة من مقدمات أكيدة، ومن ثم، فإن صدقها لا يقبل شكًا أو جدلاً. ولكننا من خلال الاستدلالات المنطقية الخالصة- مهما كان من أمر صدق مقدماتها- لا يمكن أبدًا أن نحصل إلا على توضيح وشرح لما يكمن من قبل بتمامه فى المقدمات؛ وبذلك فإننا سوف نعرض فقط **بوضوح** ما كان مفهومًا من قبل بطريقة **ضمنية** فى تلك المقدمات. ويُقصد بهذه العلوم المبَجلة الرياضيات على وجه الخصوص، والفلك على وجه التحديد. ولكن يقين الفلك ينشأ من كونه يتخذ أساسه فى الإدراك الحدسى أو الإدراك العيانى للمكان، وهو الإدراك الذى يكون معطى **بطريقة قبلية**، ومن ثم يكون غير قابل للخطأ. غير أن كل العلاقات المكانية تنشأ إحداها من الأخرى بمقتضى الضرورة (أساس الوجود)(*) Seinsgrund التى تكفل يقينًا قبليًّا، ويمكن لإحداها أن تُستمد من الأخرى بطريقة مؤكدة. ويُضاف إلى هذه التدابير الرياضية قوة طبيعية واحدة فحسب، أعنى جاذبية الثقل التى تعمل على وجه التحديد بالتناسب مع الكتل ومربع المسافة؛ ثم لدينا فى النهاية قانون القصور الذاتى الذى يكون يقينيًّا بطريقة قبلية؛ لأنه ينشأ عن قانون العلية، جنبًا إلى جنب مع المعطى التجريبى للحركة المنطبع على كل كتلة من هذه الكتل مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا هو مجمل مادة الفلك التى تؤدى- من خلال بساطتها ويقينها- إلى نتائج محددة تكون مشوقة للغاية بسبب ضخامة وأهمية الموضوعات المدروسة هنا. فإذا كنت أعرف- على سبيل المثال- كتلة كوكب ما والمسافة الواقعة بينه والقمر التابع لـــه؛ فيمكننى عنـــدئذ أن أستدل بيقين على المدة التى يستغرقها

(*) وفقًا للكتابة الألمانية القديمة، ترد هذه الكلمة فى نص شوبنهاور على هذا النحو: Seynsgrund .

دوران هذا الأخير حوله، بناءً على القــانون الثانى من قوانين كبلر Kepler. ولكن الأساس الذى يقوم عليه هذا القانون هو أنه عند تلك المسافة فقط ستعمل سرعة الضوء فى وقت واحد على ربط مسار القمر بالكوكب ومنعه من الوقوع فى مساره. ومن ثم، فإنه فقط بناءً على هذا الأساس الهندسي– أى بواسطة الحدس والإدراك العيانى بطريقة قبلية، وكذلك بواسطة تطبيق قانون من قوانين الطبيعة– يمكن أن نصل إلى إدراك كثير من الحقائق عبر الأقيسة؛ حيث إن الأقيسة هنا– إن جاز التعبير– مجرد جسور تنقلنا من إدراك عيانى إلى إدراك عيانى آخر. ولكن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتعلق بالأقيسة الصرفة الخالصة التى تسير على الطريق المنطقى الصرف. ومصدر الحقائق الأساسية الأولى للفلك فى واقع الأمر هو الاستقراء، أى بعبارة أخرى استخلاص ما يكون معطى لنا من خلال إدراكات عيانية عديدة فى حكم واحد مؤسس بطريقة صحيحة ومباشرة. ومن خلال هذا الحكم تُصاغ الفروض فيما بعد، وإثبات هذه الفروض يكون من خلال التجربة، إذ إن الاستقراء الذى يبلغ الكمال يقدم إثباتًا لهذا الحكم. فالحركة الظاهرة للكواكب – على سبيل المثال– تكون معروفة تجريبيًا، وبعد العديد من الفروض الخاطئة عن الارتباط المكانى لتلك الحركة (المدار الكوكبى) يتم اكتشاف الفرض الصحيح فى النهاية، وبعدئذ تأتى القوانين المترتبة عليه (قوانين كبلر)، وأخيرًا علة هذه القوانين (الجاذبية الكونية). والمعرفة التجريبية باتفاق كل الحالات المشاهدة مع مجمل الفروض ونتائجها– ومن ثم المعرفة الاستقرائية– هى ما أضفى عليها يقينًا تامًا. واكتشاف الفرض كان هنا بمثابة مهمة ملكة الحِكَم التى فهمت على نحو صحيح الواقعة المعطاة فى التجربة، ومن ثم عبرت عنها؛ أما الاستقراء– أى الإدراك العيانى لأنواع عديدة– فقد أثبت صدقها. ولكن هذا الصدق كان من الممكن أن يتأسس حتى بطريقة مباشرة من خلال إدراك عيانى تجريبى واحد، لو أمكننا أن ننتقل بحرية عبر الفضاء الكونى، وكانت لنا عيون تيلسكوبية. وبالتالى، فإن الأقيسة حتى هنا لا تكون المصدر الضرورى والوحيد للمعرفة، وإنما هى فى واقع الأمر مجرد بديل مؤقت.

وأخيرًا، فإننا كى نقدم مثالاً ثالثًا من مجال مغاير، سوف نلاحظ أنه حتى ما يُسمى بالحقائق الميتافيزيقية، أى الحقائق من قبيل تلك التى أرساها كانط فى كتابه *المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعى* *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissennschaft (Metaphysical Rudiments of Natural Science)*، لا تدين ببداهتها إلى البراهين. إننا نعرف بطريقة مباشرة ما يكون يقينيًا بطريقة قبلية، وهو باعتباره صورة كل معرفة، يكون معروفًا لنا بالضرورة القصوى. فنحن على سبيل المثال، نعرف على الفور كحقيقة سالبة أن المادة تدوم، فهى لا يمكن أن تَحدُث ولا أن تفنى. فإدراكنا العيانى الخالص للمكان والزمان هو ما يكفل إمكانية تصورنا للحركة، والذهن ممثلاً فى هيئة قانون العلية هو ما يكفل إمكانية تصورنا للتغير فى الشكل والكيفية؛ ولكننا ليس لدينا أشكال يمكن أن نتصور من خلالها نشوء واختفاء المادة. ولذلك فإن هذه الحقيقة كانت فى كل زمان ومكان بديهية بالنسبة لسائر الناس، ولم تكن يومًا ما محل شك جدى، وهى لم تكن لتبدو على هذا النحو لو كان أساسها المعرفى الوحيد الذى تستند إليه هو برهان كانط بالغ الصعوبة والمفرط فى الجدل. ولكننى بجانب هذا قد وجدت برهان كانط خاطئًا (كما بينت ذلك فى الملحق)، وقد بينت فيما سبق أن بقاء المادة إنما يُستدَل عليه، لا من إسهام الزمان فى إمكان قيام التجربة، وإنما من إسهام المكان فى هذا الإمكان. فالأساس الفعلى لكل الحقائق التى تسمى بهذا المعنى بالحقائق الميتافيزيقية– أى للتعبيرات المجردة عن صور المعرفة الضرورية والكلية– لا يمكن التماسه فى المبادئ المجردة، وإنما فقط فى الوعى المباشر بصور التمثل التى تعبر عن نفسها فى صياغة قبلية قاطعة لا يزعزع يقينها شىء. أما إذا ما كنا بعد ذلك بحاجة أيضًا إلى إقامة برهان على هذه الحقائق، فإن هذا البرهان يمكن أن يقوم فحسب على إظهار أن ما يُراد البرهنة عليه يكون من قبل متضمنًا فى حقيقة ما غير مشكوك فى صدقها باعتبارها جزءًا أو افتراضًا مسبقًا له. وعلى هذا، فقد بينت – على سبيل المثال – أن كل إدراك عيانى تجريبى يتضمن تطبيق قانون العلية. ومن ثم فإن المعرفة بقانون العلية

شرط لكل تجربة؛ وبالتالى فإنها لا يمكن أن تكون معطاة ومشروطة أولاً من خلال التجربة، كما زعم هيوم. والبراهين بوجه عام تكون أقل لدى أولئك الذين يريدون أن يتعلموا، منها لدى أولئك الذين يريدون أن يتجادلوا. فهؤلاء الأخيرون ينكرون بعناد الرؤى التى تكون مؤسسة بطريقة مباشرة. ولكن الحقيقة وحدها يمكن أن تبقى متسقة فى كل الاتجاهات، ولذلك فإننا يجب أن نبين لمثل هؤلاء الأشخاص أن ما يسلمون به فى صورة واحدة وبطريقة غير مباشرة هو ما ينكرونه مما يكون مقدمًا لهم فى صورة أخرى وبطريقة مباشرة، أعنى أن نبين لهم الارتباط الضرورى من الناحية المنطقية بين ما يتم إنكاره وما يتم التسليم به هنا.

وفضلاً عن ذلك، فإنه مما تقتضيه الصورة العلمية- وأعنى بها إدراك كل شيء خاص تحت شيء ما عام، وبعدئذ تحت شيء ما أعم فأعم منه- أن صدق كثير من القضايا يتأسس منطقيًا فحسب، أعنى من خلال استنادها إلى قضايا أخرى؛ ومن ثم فإنه يتأسس من خلال الأقيسة التى تبدو فى نفس الوقت كبراهين. ولكننا لا ينبغى أن ننسى أبدًا أن هذه العملية برمتها هى وسيلة فحسب لتسهيل المعرفة، وليس لجعلها أكثر يقينًا. فمن الأسهل علينا أن نعرف طبيعة حيوان ما من خلال معرفة النوع الذى إليه ينتمى، صعودًا إلى معرفة جنسه وفصيلته ورتبته وفئته - من أن نفحص الحيوان ذاته فى كل مناسبة يُقدَّم فيها لنا. ولكن صدق كل القضايا المستنبطة بواسطة الأقيسة يكون دائمًا قائمًا- ومتوافقًا بشكل أساسى- على حقيقة تستند فقط إلى الإدراك العيانى أو الحدس، لا إلى الأقيسة. ولو كان هذا الإدراك العيانى فى متناولنا دائمًا مثلما هو الحال بالنسبة للاستدلال من خلال الأقيسة، لكانت لـــه الأفضلية عندنا من كل الوجوه. إذ إن كل استدلال من تصورات يكون عُرضة لأشكال عديدة من التضليل، من حيث إن كثيرًا من مجالاتها المختلفة- كما أظهرنا ذلك سابقًا- تكون متصلة بعضها ببعض، ومتداخلة فيما بينها، وكذلك لأن مضمونها يكون غالبًا غير متعين فى وضوح وغير يقينى. والأمثلة على ذلك هى تلك البراهين العديدة التى نجدها فى المذاهب الزائفة والسفسطة فى سائر أشكالها. والحقيقة أن الأقيسة تكون يقينية تمامًا من حيث

صورتها، ولكنها تكون غير يقينية تمامًا من حيث مادتها، أعنى التصورات. لأننا -من ناحية- نجد أن مجالات تلك التصورات لا تكون غالبًا معرَّفة بشكل حاسم تمامًا، وهى- من ناحية أخرى- تتقاطع بعضها مع بعض بطرائق مختلفة كثيرة للغاية، حتى إن التصور الواحد منها يكون متضمنًا جزئيًا فى تصورات أخرى عديدة، ولذلك فإننا نستطيع أن ننتقل بشكل تعسفى منه إلى واحد أو آخر من هذه التصورات، ومن هذا ننتقل أيضًا إلى التصورات الأخرى، كما بينا ذلك سابقًا. أو يمكننا القول- بعبارة أخرى- إن الحد الأصغر وكذلك الحد الأوسط (فى القياس) يمكن دائمًا إدراجهما تحت تصورات مختلفة نختار من بينها وقتما شئنا الحد الأكبر والحد الأوسط، وبناء على اختيارنا هذا ستختلف النتيجة التى ننتهى إليها. وبالتالى، فإن البداهة المباشرة تكون دائمًا مفضلة كثيرًا على الحقيقة المبرهن عليها، وإن هذه الأخيرة يمكن قبولها فحسب حينما تكون الأولى بعيدة المنال تمامًا، وليس عندما تكون فحسب قريبة منا قرابة هذه الأخيرة إلينا، أو حتى أكثر قربًا منها إلينا. ولذلك فقد رأينا سابقًا أن ما يحدث لنا بالفعل فى حالة المنطق- حينما تكون المعرفة المباشرة فى كل حالة جزئية أقرب إلينا من المعرفة العلمية المستنبطة- هو أننا نوجه فكرنا دائمًا تبعًا لمعرفتنا المباشرة بقوانين الفكر فحسب، ولا نلجأ إلى استخدام المنطق [16].

-15-

وإذا كنا الآن بما لدينا من قناعة بأن الإدراك العيانى هو المصدر الأول لكل بداهة، وبأن الرجوع المباشر أو غير المباشر لهذا الأمر وحده هو الصدق المطلق، وبأن أقصر الطرق إلى هذا هو دائمًا أكثرها أمانًا، من حيث إن كل توسيط للتصورات هنا يعرضنا لأشكال عديدة من التضليل- أقول إذا ما توجهنا الآن

(16) انظر الفصل الثانى عشر من المجلد الثانى.

بقناعتنا هذه إلى الرياضيات، كما وضعها إقليدس فى صورة من العلم بقيت فى مجملها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا؛ فإننا لا نملك إلا أن نرى الطريق الذى سلكته الرياضيات غريبًا، بل منحرفًا. فنحن نطالب برد كل برهان منطقى إلى برهان الإدراك العيانى. ولكن الرياضيات- على العكس من ذلك- لا تألو جهدًا فى رفض بداهة الإدراك العيانى التى تخصها وتكون فى متناولها، لكى تستعيض عنها بالبداهة المنطقية. إن هذا المسلك يجب أن يبدو لناظرينا أشبه بمسلك رجل يبتر رجليه كى يمشى على عكازين، أو بمسلك الأمير فى رواية " ***انتصار العاطفية*** " ***Triumph der Empfindsamkeit*** الذى يفر من الواقع الجميل للطبيعة كى يستمتع بديكور مشهد مسرحى يحاكيه. ويجب هنا أن أستدعى إلى الأذهان ما قلته فى الفصل السادس من مقالى ***"عن مبدأ العلة الكافية"***، وهو ما أفترضه تذكارًا ماثلاً ومتألقًا تمامًا فى ذهن القارئ. وإذن فإننى هنا أربط ملاحظاتى بما سبق أن قلته، دون أن أتناول ثانيةً طبيعة الاختلاف بين مجرد أساس المعرفة بحقيقة رياضية، وهو ما يمكن تقديمه بطريقة منطقية، وأساس الوجود الذى هو الارتباط المباشر لأجزاء المكان والزمان، والذى يمكن معرفته فقط من خلال الإدراك العيانى. إن استبصار أساس الوجود هو وحده ما يمنحنا إشباعًا حقيقيًّا ومعرفة تامة. وفى مقابل ذلك، فإن مجرد أساس المعرفة دائمًا ما يبقى على السطح، وهو يمكن أن يقدم لنا معرفة عقلية **بكون شىء ما على ما هو عليه**، ولكنه لا يفسر لنا **علة** كونه على هذا النحو. ولقد اختار "إقليدس" هذا الطريق الأخير مُلحِقًا ضررًا واضحًا بالعلم. فعلى سبيل المثال، كان ينبغى على "إقليدس" منذ البداية أن يبين لنا بشكل نهائى كيف تحدد الزوايا والأضلاع بعضها بعضًا بالتبادل فى حالة المثلث، وكيف تكون بمثابة العلة أو السبب والنتيجة بعضها بالنسبة لبعض، وفقًا لصورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالمكان الخالص والتى تفسر لنا الضرورة- فى تلك الحالة مثلما فى أى مكان آخر- فى أن شيئًا ما يكون على النحو الذى هو عليه، لأن شيئًا ما آخر مختلف عنه تمامًا يكون على هذا النحو الذى هو عليه. وهكذا فإنه بدلاً من أن يقدم لنا استبصارًا تامًا لطبيعة المثلث، فإنه يضع قليلاً من القضايا المنفصلة

والمنتقاة عشوائيًا عن المثلث، ويقدم أساسًا معرفيًا منطقيًا لها من خلال برهان منطقى منتقى بعناية يُصاغ وفقًا لمبدأ التناقض. وبذلك فإننا بدلاً من أن نحصل على معرفة تامة بهذه العلاقات المكانية، لا نحصل إلا على بضعة نتائج عنها مرتبطة ارتباطًا تعسفيًا، وسيكون موقفنا أشبه بموقف الشخص الذى تتبدى لـــه النتائج المختلفة لعمل آلة بارعة، فى حين أن الارتباط الداخلى لأجزائها وأسلوب عملها الميكانيكى يبقى ممتنعًا عليه. ونحن مضطرون بمقتضى مبدأ التناقض إلى التسليم بأن كل ما برهن عليه إقليدس هو على هذا النحو الذى جاء عليه فى البرهنة، ولكننا لا نعرف بذلك **لماذا كان على هذا النحو الذى جاء عليه؟ warum es so ist**. ولذلك فإننا غالبًا ما ينتابنا شعور غير مريح بأننا قد مارسنا خدعة سحرية، والواقع أن معظم براهين إقليدس تبدو بشكل لافت للنظر من قبيل تلك الخدعة. فالحقيقة هنا غالبًا ما تأتى من الباب الخلفى؛ حيث إنها تنتج **بالصدفة per accidens** من حدث عابر. وبرهان الخُلف apagogischer Beweis (apagogic proof)(*) غالبًا ما يغلق كل الأبواب واحدًا تلو الأخرى، ويترك بابًا واحدًا فحسب مفتوحًا لندخل منه ؛ ولهذا السبب غالبًا ما نجد الخطوط فى النظرية الفيثاغورية ترسم دون أن نعرف لماذا. ويظهر لنا فيما بعد أنها كانت مصائد قد أوصدت مغاليقها فجأة ، وراحت تعتقل تصديق الدارس عليها، حيث إنه الآن فى غمار دهشته يجد نفسه ملزمًا بالتسليم بكل ما يبقى بالنسبة لـــه غير مفهوم فى مجمله من حيث ارتباطه الباطنى. وكثيرًا ما يبلغ حدوث هذا الأمر حدًا يصبح فيه الدارس قادرًا على دراسة مجمل نظريات إقليدس من أولها إلى آخرها ، دون أن يصل إلى استبصار حقيقى لقوانين العلاقة المكانية؛ وإنما يتعلم بدلاً من ذلك أن يحفظ عن ظهر قلب بضعًا من نتائج هذه القوانين. وهذه المعرفة التجريبية وغير

(*) وهو ما يسمى أيضا برهان الاستدلال بالمُحال reductio ad absurdum، ومفاده أن ما يُفضى إلى محال هو نفسه مُحال لا محالة. فلإثبات (س) افترض (ليس س)، ثم أثبت أن هذا الافتراض يؤدى إلى تناقض، وبذلك يتم إثبات (س): فلو أردنا إثبات بطلان قول شخص ما على سبيل المثال، أى إثبات أن (س) كاذب، فيمكن أن نفترض عكس ذلك، أى أن (س) صادق، ثم نثبت أن هذا الافتراض الأخير يؤدى إلى مناقضات أى إلى محال.

العلمية فى واقع الأمر تشبه معرفة الطبيب الذى يعرف المرض والدواء دون أن يعرف الارتباط بينهما. ولكن هذا كله هو ما يحدث لنا عندما نرفض بفعل أوهام طارئة منهج البرهان والبداهة الذى يخص نوعًا واحدًا من المعرفة، ونقحم بدلاً منه منهجًا دخيلاً على طبيعته. ومع ذلك يمكن القول من نواحٍ أخرى إن الطريقة التى نفذ بها إقليدس ذلك المنهج تستحق كل الإعجاب الذى ناله طوال قرون عديدة. فقد بلغ احتذاء هذا المنهج إلى حد التصريح بأن معالجة إقليدس للرياضيات ينبغى أن تكون نموذجًا يحتذيه كل تناول علمى. ولقد حاول الناس أن يصوغوا كل العلوم الأخرى على غرار هذا النموذج، ولكنهم قد أقلعوا عن هذه المحاولة فيما بعد دون أن يعرفوا حقًّا سبب ذلك. غير أن هذا المنهج الإقليدى فى الرياضيات يمكن أن يبدو- من وجهة نظرنا- كمثال ساطع على العناد فحسب. فعندما يتم اتباع خطأ جسيم يتعلق بالحياة أو العلم عن عمد وبطريقة منهجية، وعندما يَلقَى هذا الخطأ قبولاً عامًا؛ فمن الممكن دائمًا أن نكشف عن علة هذا الأمر فى فلسفة العصر السائدة. لقد اكتشف الإيليون أولاً التناقض بين العيانى φαινόμενον والمتصور νοούμενον[17]، واستخدموا ذلك فى **تقولاتهم الفلسفية Philosophemen**، وفى **مجادلاتهم المتسفسطة Sophismen** أيضًا. ولقد تلا هؤلاء **الميجاريون والشكاك الجدليون Dialektiker والسوفسطائيون Sophisten والأكاديميون الجدد Neu Akademiker، والشكاك Skeptiker**، ولقد لفت هؤلاء الانتباه إلى الوهم، أى إلى خداع الحواس، أو بالأحرى إلى خداع الذهن الذى يحول معطيات الحواس إلى إدراك عيانى، ويجعلنا نرى أشياء يصر العقل على إنكار وجودها الواقعى، وذلك من قبيل: العصا المنكسرة فى الماء، إلخ. فلقد أصبح من المتعارف عليه إذ ذاك أن الإدراك العيانى من خلال الحواس لا ينبغى الوثوق به دون قيد أو شرط، وسرعان ما أفضى ذلك إلى استخلاص أن التفكير المنطقى العقلانى وحده هو ما يمكن أن يؤسس الحقيقة، على الرغم من أن أفلاطون (فى محاورة **بارمنيدس** Parmenides) والميجاريين وفرون Pyrrhon والأكاديميين

---

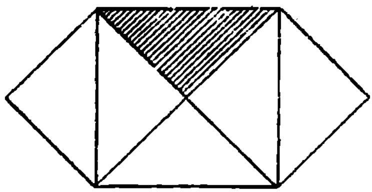
(17) ويجب أن ننأى بأذهاننا هنا عن سوء استخدام "كانط" لهذين المصطلحين اليونانيين الذى أدنته فى الملحق.

الجدد قد بينوا من خلال الأمثلة (وهو المنحى الذى تبناه فيما بعد سكستوس إمبريقوس) كيف أن الأقيسة والتصورات تكون أيضًا مضللة، وكيف أنها تنتج أغاليط وأشكالاً من السفسطة تنشأ بسهولة أكبر بكثير فى إلغاز أصعب على التفسير من الوهم الذى ينشأ فى الإدراك الحسى من خلال الحواس. ولكن هذه النزعة العقلانية – التى نشأت فى مواجهة النزعة التجريبية– أصبحت لها اليد الطولى، ولقد صاغ إقليدس الرياضيات وفقًا لها. ولذلك فإنه قد اضطر حتمًا لأن يؤسس البداهة على البديهيات Axiome وحدها، بينما أسس بقية بناء الرياضيات على الأقيسة. ولقد بقى منهجه هو المنهج السائد عبر كل القرون، وكان مقدرًا له أن يبقى على هذا النحو؛ طالما أنه لم يكن هناك تمييز بين الحدس الخالص – أو الإدراك العيانى القبلى – من جهة والإدراك العيانى التجريبى من جهة أخرى. والحقيقة أن **بروكلوس** Proklus شارح إقليدس قد أدرك فيما يبدو هذا التمييز بوضوح تام؛ على نحو ما يبين لنـــا ذلك فى فقرة ترجمها **كبلر** إلى اللاتينية فى كتابه فى *"تناغم العالم"* ***de harmonia mundi.*** ولكن بروكلوس لم يقــدر أهمية تلك المسألة حق قدرها، وقدمها فى صورة منعزلة تمامًا، فبقيت غير ملحوظة، ولم تحقق هدفًا أبعد منها. ولذلك، فقد انقضى على هذا الحال ألفا عام إلى أن قُدِّر لتعاليم كانط أن تحدث تلك التغيرات الكبرى فى شتى أشكال المعرفة والفكر والسلوك لدى الأمم الأوروبية، وقد أحدث هذا أيضًا ذلك التغير فى الرياضيات. لأننا فقط بعد أن تعلمنا من هذا العقل الكبير أن الحدوس أو الإدراكات العيانية للمكان والزمان مستقلة تمامًا عن الإدراك العيانى التجريبى، ومستقلة تمامًا عن أى انطباع يرد على الحواس؛ إذ إنها تكون شرطًا لـــه ولا تكون مشروطة به، أعنى أنها تكون **قبلية**؛ ومن ثم لا تكون بأية حال عرضة لخداع الحواس– عندئذ فقط أمكننا أن نرى أن المنهج المنطقى لإقليدس فى تناوله للرياضيات هو تحوط لا نفع منه، عكاز لِرجلين سليمتين. ونحن نرى المنهج أشبه بموقف رحَّال يرى فى الليل طريقًا صلبًا لامعًا فيحسبه ماءً، فيتحاشى أن يمشى فيه ويسير على الأرض الوعرة المحاذية لـــه، قانعًا بأن يبتعد فى كل خطوة يخطوها عن حد الماء

المتوهم. ونحن الآن فقط يمكننا أن نؤكد في يقين أن ما يقدم لنا ذاته باعتباره ضروريًا في الإدراك العياني لشكل ما، لا يأتي من الشكل المرسوم على الورق بصورة مشوهة تمامًا، أو من التصور المجرد الذى نفكر من خلاله فى ذلك الشكل، وإنما يأتى بطريقة مباشرة من صورة كل معرفة، وهى الصورة التى نكون على وعى بها بطريقة **قبلية**. وهذا هو ما نسميه دائمًا مبدأ العلة الكافية، المتخذ هنا صورة الإدراك العيانى، أعنى المكان؛ إنه المبدأ الذى يقوم عليه أساس الوجود، غير أن بداهته لها نفس القدر وصحته من السطوع والمباشرة الذى يكون للمبدأ الخاص بأساس المعرفة، أعنى اليقين المنطقى. وعلى هذا، فإنه لا مدعاة لدينا ولا ينبغى علينا أن نترك المجال الخاص بالرياضيات كيما نعهد بثقتنا إلى اليقين المنطقى وحده، وأن نثبت صدق الرياضيات فى مجال دخيل تمامًا عليها، أعنى فى مجال التصورات. أما إذا التزمنا بالبقاء على الأرض الخاصة بالرياضيات، فإننا سنحصل على ميزة كبرى وهى أننا سنجد فيها أن المعرفة العقلية **بأن** شيئًا ما يكون على ذلك النحو المعين، تكون متلازمة مع المعرفة العقلية **بلماذا** يكون على ذلك النحو المعين. وفى مقابل ذلك، فإن منهج إقليدس يفصل تمامًا بين الأمرين، ولا يتيح لنا أن نعرف سوى الأمر الأول فحسب، لا الثانى. يقول أرسطو على نحو بديع فى كتابه "*التحليلات الثانية*" ***Posterior Analytics*** (*) (I, 27): "إن المعرفة الأدق والأفضل من مجرد المعرفة، هى المعرفة التى لا تقول لنا فحسب **إن شيئًا ما يكون** على هذا النحو، وإنما تقول لنا أيضًا **لماذا يكون** على هذا النحو؛ وليست تلك المعرفة التى تعلمنا "**ما يكون**" و"**لماذا يكون**" على نحو منفصل". فنحن فى مجال الفيزياء لا نقنع إلا عندما تكون المعرفة **بأن شيئًا ما يكون على هذا النحو** **das etwas so sei** مرتبطة بمعرفة **لماذا يكون على هـذا النحو؛ warum es so sei**. فلا فائدة فى أن نعرف أن الزئبق فى الأنبوب التروشيلى يقف عند ارتفاع ثمان وعشرين بوصة، ما لم نكن نضف أيضًا أنه يتوقف عند هذا

(*) *التحليلات الثانية* " هو كتاب أرسطو الذى عرف بكتاب البرهان، ويتناول فيه شروط المعرفة العلمية والبرهانية؛ وهو متمم لكتابه فى *التحليلات الأولى* الذى عرف بكتاب القياس، ويتناول فيه تحليل الأقيسة المنطقية.

الارتفاع بفعل وزن الضغط المقابل من الهواء.(*) ولكن هل يمكن أن نقتنع فى الرياضيات بوجود خاصية خفية qualitas occulta فى طبيعة الدائرة تجعل المقاطع الدائرية الناجمة عن تقاطع وترين تشكل دائمًا مثلثات متساوية الأضلاع؟ لقد برهن إقليدس بالتأكيد على تلك المسألة فى القضية الخامسة والثلاثين من الكتاب الثالث، أما لماذا يكون وضع المسألة على ذلك النحو فيبقى غير مؤكد. وعلى نفس النحو، فإن نظرية فيثاغورث تعلمنا **خاصية خفية** عن طبيعة المثلث القائم الزاوية، وبرهان إقليدس الذى يمشى على عكازين- وإن كان ماكرًا فى واقع الأمر- يتخلى عنا عند السؤال لماذا، فى حين أن الأشكال البسيطة المصاحبة للبرهان- التى تكون معروفة لنا من قبل- تكفل لنا لأول وهلة استبصارًا أبعد نفاذًا لتلك المسألة، واقتناعًا أكثر رسوخًا بضرورتها وباعتماد تلك الخاصية على الزاوية القائمة، مما يمكن أن يكفله لنا البرهان.



وحتى فى الحالة التى تحتوى فيها الأضلاع غير المتساوية على زاوية قائمة كما هو الحال بوجه عام فى كل حقيقة هندسية ممكنة - فمن الممكن تمامًا أن نصل إلى هذا الاقتناع استنادًا إلى الإدراك العيانى؛ لأن اكتشاف تلك الحقائق الهندسية يبدأ دائمًا من تلك الضرورة المدركة عيانيًا، وبعد ذلك فقط يتم التفكير فى إضافة البرهان إلى هذا الإدراك. وبذلك فإننا نحتاج فقط إلى تحليل عملية التفكير فى الاكتشاف الأول للحقيقة الهندسية، كى يمكن أن نعرف ضرورتها المؤسسة من

(*) اكتشف تروشيلى Torricelli منذ بضعة قرون أن ضغط الزئبق يعادل ضغط الهواء، من خلال تجربة تقوم على غمس أنبوب مليء بالزئبق فى وعاء به زئبق ومفتوح على الهواء الخارجى. وكان هذا هو الأصل الذى يقوم عليه اختراع جهاز الباروميتر لقياس الضغط الجوى.

خلال الإدراك العيانى. وبوجه عام يمكن القول إن المنهج التحليلى هو ما أبتغيه لأجل شرح نظريات الرياضيات، بدلاً من المنهج التركيبى الذى استخدمه إقليدس. ولكن فى حالة الحقائق الرياضية المعقدة سيؤدى ذلك بالطبع إلى صعوبات كبيرة للغاية، رغم أنها ليست بالصعوبات التى لا يمكن تذليلها. إذ نجد هنا وهناك فى ألمانيا رجالاً يشرعون فى تبديل أسلوب شـــرح نظريات الرياضيات، واتباع أسلوب أكثر اعتمادًا على التحليل. وأكثر الأعمال التى تتوجه هذه الوجهة هو من وضع السيد كوزاك Herr Kosack، مدرس الرياضيات والفيزياء فى مدرسة نورد هاوزن الثانوية Nordhausen Gymnasium، الذى أضاف إلى برنامج امتحان المدرسة فى 6 أبريل سنة 1852 محاولة مسهبة فى معالجة الهندسة وفقًا لمبادئى الأساسية.

إن تحسين منهج الرياضيات يقتضى بوجه خاص التخلى عن ذلك الافتراض المسبق بأن الحقيقة المبرهن عليها لها أفضلية ما على الحقيقة المعروفة من خلال الإدراك العيانى أو الحدس، أو افتراض أن الحقيقة المنطقية المستندة إلى مبدأ التناقض لها أفضلية ما على الحقيقة الميتافيزيقية التى تنطوى على بداهة مباشرة، والتى ينتمى إليها أيضًا الإدراك العيانى الخالص للمكان.

غير أن ما يكون أكثر يقينًا، وإن كان مستعصيًا على التفسير فى كل مجال، هو مضمون مبدأ العلة الكافية؛ لأن هذا المبدأ فى مجالاته المختلفة يعبر عن الصورة العامة لكل تمثلاتنا ومعرفتنا. فكل تفسير يرجع مصدره إلى هذا المبدأ، وكل برهنة على ارتباط التمثلات فى حالة جزئية ما، إنما يتم التعبير عنها من خلاله. ولذلك فإنه مبدأ كل تفسير، ولا يكون فى حاجة إلى شىء منه؛ لأن كل تفسير يفترضه مسبقًا؛ ومن خلاله فحسب يكتسب التفسير معنى. فليست هناك صورة من صوره لها أفضلية على غيرها، فهى متساوية اليقين وغير مبرهن عليها باعتبارها هى نفسها بمثابة المبدأ الخاص بسبب الوجود أو الصيرورة أو الفعل أو المعرفة. وارتباط العلة بالمعلول أو السبب بالتالى هو ارتباط ضرورى

فى كل صورة من صور هذا المبدأ، بل إنه فى حقيقة الأمر يعد بوجه عام أصل هذا المبدأ، بل إنه فى حقيقة الأمر يعد بوجه عام أصل تصور الضرورة باعتباره يمثل مَعناه الواحد والوحيد. فليست هناك أية ضرورة أخرى سوى تلك الضرورة فى أن التالى يحدث عندما تكون هناك علة أو سبب، وفى أنه لا وجود لعلة أو سبب لا يؤدى بالضرورة إلى تالٍ. فمثلما يكون من المؤكد أن التالى المعبر عنه فى النتيجة التى تنشأ عن سبب المعرفة المعطى فى المقدمات، كذلك فإن سبب الوجود فى المكان يكون شرطًا للتالى الناتج عنه فى المكان. وإذا ما تعرفت من خلال الإدراك العيانى على هذه العلاقة بين الاثنين، فإن هذا اليقين يكون راسخًا رسوخ أى يقين منطقى. ولكن كل قضية هندسية تكون تعبيرًا جيدًا عن هذه العلاقة مثلما تكون إحدى البديهيات الاثنتى عشرة تعبيرًا جيدًا عنها. فهذه العلاقة هنا هى حقيقة ميتافيزيقية، وهى بهذا الاعتبار يكون فيها من اليقين المباشر قدر ما فى مبدأ التناقض ذاته، وتكون بمثابة حقيقة ميتامنطقية metalogisch (metalogical)(*)، وبمثابة الأساس العام لكل برهنة منطقية. وإن من ينكر ضرورة العلاقة المكانية المعبر عنها فى أية قضية- والتى تكون مطروحة أمام الإدراك العيانى- يمكن بالمثل أن ينكر البديهيات، وترتب النتائج على المقدمات، أو حتى مبدأ التناقض ذاته؛ لأنَّ كل هذه العلاقات تكون متساوية من حيث كونها لا مبرهنات واضحة بذاتها، ويمكن معرفتها **بطريقة قبلية**. ولذلك، فإذا أراد أيما امرئ أن يستمد ضرورة العلاقات المكانية- المعروفة من خلال الحدس أو الإدراك العيانى- من مبدأ التناقض بواسطة البرهنة المنطقية، سيكون موقفه أشبه تمامًا بموقف شخص غريب أراد أن يستثمر عقارًا بأن يؤجره غصبًا لمالكه الفعلى المباشر. ولكن هذا هو ما فعله إقليدس. فبديهيـــاته فقط هى ما اضطر إلى أن يدعها قائمة على الوضوح المباشر، أما سائر الحقائق الهندسية التى تترتب عليها، فيتم إثباتها

(*) المعنى الحرفى الذى يُترجم به هذا المصطلح عادة هو "ما بعد منطقية"، ولكن مثل هذه الترجمة لا تفيد القارئ فى بلوغ المعنى المراد هنا، وربما كان أجدى أن نقول "فائقة للمنطق"، أو بمعنى أدق "سابقة على ما هو منطقى" أى "منطقية قبلية"، وهو عكس المعنى فى الترجمة الحرفية. ومثل هذا يمكن أن يُقال فيما يتعلق بمصطلح "الميتافيزيقا" الذى ربما يكون من الأجدى أن يترجم إلى "ما قبل الطبيعة" بدلاً من "ما بعد الطبيعة".

منطقيًا- أعنى استنادًا إلى الافتراض المسبق لتلك البديهيات- من خلال إثبات التوافق مع الفروض المتخذة فى القضية، أو التوافق مع قضية سابقة، أو حتى من خلال إثبات التناقض بين عكس القضية والفروض المتخذة، أو البديهيات، أو القضايا السابقة، أو حتى القضية ذاتها. غير أن البديهيات ذاتها ليس فيها من الوضوح المباشر أكثر مما يكون فى أية قضية هندسية أخرى، وإنما يكون فيها فحسب قدرًا أكبر من البساطة بما لها من محتوى أصغر.

عندما يكون هناك تحقيق مع متهم ما، يتم تسجيل أقواله فى وضوح تام، لكى نحكم على صدقها وفقًا لتوافقها واتساقها. ولكن هذا مجرد إجراء بديل مؤقت، ولا ينبغى لنا التعويل على إذا ما كان بإمكاننا أن نفحص صدق كل قول من أقواله بطريقة مباشرة وفى حد ذاته، لا سيما أنه يمكن أن يكذب بطريقة متسقة منذ البداية. ولكن المنهج الأول هو ذلك المنهج الذى تناول به إقليدس المكان. فهو لم يبدأ من الافتراض الصحيح بأن الطبيعة فى كل مكان يجب أن تكون متسقة أينما كانت؛ ومن ثم يجب أن تكون متسقة فى المكان، أى فى صورتها الأساسية. فبما أن أجزاء المكان يرتبط أحدها بالآخر بعلاقة العلة أو السبب بالتالى؛ فإنه لا يمكن لخاصية مفردة محددة للمكان أن تكون بخلاف ما هى عليه دون أن يستتبع ذلك تناقضها مع سائر الخصائص المحددة الأخرى.

ولكن هذا منهج وعر وغير مقنع وملتف، يُفَضِّل المعرفة غير المباشرة على المعرفة المباشرة التى تكون يقينية تمامًا، ويفضل - إضافةً إلى ذلك - المعرفة **بما يكون daβ etwas ist** عليه شيء ما عن المعرفة **بلماذا يكون warum es ist** على هذا النحو، وهو فى النهاية يمنع تمامًا الدارس المبتدئ من استبصار قوانين المكان، بل يجعله فى حقيقة الأمر غير معتاد على البحث الصحيح فى سبب الأشياء وارتباطها الباطنى. فهو بدلاً من ذلك يعلمه أن يكون قانعًا بمجرد المعرفة التاريخية **بأن شيئًا ما يكون على ما هو عليه daβ es so sei**. ولكن التمرس فى النباهة الذى يتم الإلحاح عليه بشكل متواصل باعتباره من مآثر هذا المنهج،

إنما يقوم فحسب على أن التلميذ يتمرس فى عملية استخلاص النتائج، أعنى يتمرس فى تطبيق مبدأ التناقض، وأن يعتصر ذاكرته بوجه خاص لكى يحتفظ بكل تلك المعطيات التى ينبغى مقارنتها من حيث توافقها واتساقها.

إضافة إلى ذلك - فإنه جدير بالتنويه هنا - أن هذا المنهج فى البرهان تم تطبيقه فقط فى علم الهندسة لا فى علم الحساب. فالحقيقة فى علم الحساب- على العكس من ذلك- يُسمح لها حقًّا بأن تصبح واضحة من خلال الإدراك العيانى وحده، فهى تقوم هنا على العد فحسب. وحيث إن الإدراك العيانى للأعداد يكون فى **الزمان وحده in der Zeit allein**؛ ومن ثم لا يمكن تمثله من خلال صورة تخطيطية حسية من قبيل الشكل الهندسى؛ فإن الشك فى أن الإدراك العيانى يكون تجريبيًّا، ومن ثم يكون عُرضَةَ للوهم، يتلاشى فى علم الحساب. وإن هـذا الشك هو وحده الذى عمل على إدخال المنهج المنطقى فى البرهان إلى مجال علم الهندسة. وحيث إن الزمان يكون لـه بعد واحد فقط، فإن العد يكون هو العملية الحسابية الوحيدة التى يمكن رد سائر العمليات الأخرى إليها. غير أن هذا العد ليس شيئًا آخر سوى الحدس أو الإدراك العيانى بطريقة قبلية، وهو الإدراك الذى لا نتردد فى الاستناد إليه، والذى بواسطته وحده يمكن التحقق نهائيًّا من كل شىء آخر، من كل إحصاء وكل معادلة. فنحن- على سبيل المثال- لا نبرهن على أن $42 = \frac{(7+9)\times 8 - 2}{3}$، وإنما نستند إلى الحدس الخالص فى الزمان، إلى العد؛ وبذلك فإننا نجعل كل قضية مفردة هنا بديهية من البديهيات. فبدلاً من البراهين التى يحفل بها علم الهندسة، نجد أن مجمل مضمون علم الحساب وعلم الجبر يكون بذلك منهجًا خالصًا لاختزال الأعداد. وكما ذكرنا سابقًا، فإن إدراكنا العيانى المباشر للأعداد فى الزمان لا يمتد إلى ما هو أبعد من العدد عشرة تقريبًا. أما فيما هو أبعد من ذلك، فإن تصورًا مجردًا للعدد- مصاغ فى كلمة ما- يحل محل الإدراك العيانى؛ وبذلك فإن الإدراك العيانى لم يعد يتحقق هنا بالفعل؛ وإنما يصبح موحى به فحسب من خلال تعبير محدد. ولكن حتى فى هذه الحالة، فإنه من خلال

الحيلة المهمة المبتكرة لمنظومة الترقيم- التى تتيح دائمًا تمثل الأعداد الأكبر من خلال نفس الأعداد الصغيرة- يصبح من الممكن وجود بداهة عيانية فى إدراكنا لكل مسألة حسابية أو إحصاء، حتى حينما يكون هناك إفراط فى استخدام التجريد إلى الحد الذى لا تصبح فيه الأعداد فحسب، وإنما أيضًا الكميات غير المحددة ومجمل العمليات، موضوعات للتفكير بطريقة مجردة فحسب، ويتم التعبير عنها بهذا الاعتبار، حتى إنها لم تعد عمليات يتم إجراؤها وإنما يتم صياغتها رمزيًا فحسب، وذلك من قبيل $\sqrt{r^{-b}}$.

ويحق لنا بالمثل وبنفس اليقين أن نمكِّن الحقيقة فى علم الهندسة- على منوال علم الحساب- من أن تتأسس فقط من خلال الإدراك العيانى الخالص بطريقة قبلية. والواقع إن هذه الضرورة- التى نعرفها من خلال الإدراك العيانى وفقًا لمبدأ سبب أو علة الوجود- هى دائمًا ما يهب الهندسة بداهتها الشديدة، وهى ما يستند إليه يقين قضاياها فى وعى كل فرد منا. إنها اليقين، لا البرهان المنطقى الذى يسير على عكازين والذى يكون دائمًا دخيلاً على الأمر هنا، وسرعان ما يتم نسيانه بوجه عام دون أن ينال من اقتناعنا، بل يمكن الاستغناء عنه تمامًا دون أن ينقص ذلك شيئًا من بداهة علم الهندسة؛ لأن علم الهندسة مستقل تمامًا عن ذلك البرهان الذى يثبت فقط- من خلال نوع آخر من المعرفة- ما كنا من قبل على اقتناع تام به. وبهذا الاعتبار فإن وضع البرهان من علم الهندسة أشبه ما يكون بوضع الجندى الجبان الذى يسدد طعنة أخرى إلى عدو أجهز عليه شخص ما آخر، ليتباهى بعد ذلك بأنه هو نفسه الذى أجهز عليه.(18)

---

(18) إن سبينوزا Spinoza الذى يتباهى دائمًا بأنه أنجز *القواعد الهندسية* أكمل إنجاز ***more geometrico***، قد أنجز بالفعل ما يزيد كثيرًا على ما كان قد عرفه هو نفسه من قبل. لأن ما كان بالنسبة لـــه يقينيًا وراسخًا من خلال إدراك حسى مباشر لطبيعة العالم، حاول أن يبرهن عليه منطقيًا وبشكل مستقل عن تلك المعرفة. ولا شك أنه قد وصل إلى النتيجة المقصودة التى حددها بنفسه مسبقًا، ولكن فقط من خلال اتخاذه نقطة انطلاقه من التصورات التى صاغها تعسفيًا (من قبيل: الجوهر substantia وما هو علة ذاته causa sui، إلخ)، وبأن أباح لنفسه أثناء البرهنة مطلق الحرية فى الاختيار كفرصة مواتية تمنحها طبيعة مجالات التصورات الواسعة. ولذلك فإن ما يعد حقيقيًا ومتميزًا فى حالة مذهبه – مثلما هو الأمر فى حالة علم الهندسة – يكون مستقلاً تمامًا عن البراهين التى صاغها (انظر الفصل الثالث عشر من المجلد الثانى).

وعلى هذا كله، فإننا نأمل ألا يصبح هناك أى شك فى أن بداهة علم الحسَاب – التى أصبحت نموذج ورمز كل بداهة– لا تستند أساسًا إلى البراهين، وإنما إلى إدراك عيانى مباشر، وهو هنا بمثابة الأساس الأخير، ومنبع كل بداهة. غير أن الإدراك العيانى الذى يشكل أساس علم الحساب لـــه أفضلية كبرى على أى إدراك عيانى آخر، ومن ثم على الإدراك العيانى التجريبى. فحيث إن الإدراك العيانى هنا يكون قبليًا– وبالتالى يكون مستقلاً عن التجربة التى تكون معطاة دائمًا على نحو جزئى وتتابعى– فإن كل شىء يكون متساويًا فى القرب منه؛ إذ يمكننا أن نبدأ كما يحلو لنا إما من العلة والسبب أو من التالى المترتب عليه. وهذا ما يمنح الإدراك العيانى هنا يقينًا تامًا وعصمة من الخطأ؛ إذ إن فيه يكون التالى معروفًا من خلال السبب أو العلة، وهذا النوع من المعرفة وحده هو ما يتميز بطابع الضرورة. فمعرفتنا بتساوى الأضلاع– على سبيل المثال– تكون مؤسسة على معرفتنا بتساوى الزوايا. وفى مقابل ذلك، فإن كل إدراك عيانى تجريبى يسير فحسب بطريقة عكسية من التالى إلى السبب، وهذا النوع من المعرفة ليس معصومًا من الخطأ؛ لأن الضرورة تخص التالى وحده طالما كان السبب معطى مقدمًا، ولكنها لا تخص معرفة السبب من خلال التالى، إذ إن نفس التالى قد ينشأ عن أسباب مختلفة. وهذا النوع الأخير من المعرفة دائمًا ما يكون مجرد استقراء، أعنى أنه من خلال توال عديدة تشير إلى سبب واحد يتم افتراض السبب باعتباره يقينًا، ولكن بما أن كل الحالات لا يمكن أن تكون أبدًا مجتمعة معًا أمامنا، فإن الحقيقة هنا لا يمكن أن تكون يقينية بإطلاق. ومع ذلك فإن كل معرفة تحدث من خلال الإدراك العيانى التجريبى، والقدر الأعظم من التجربة، يكون فيهما هذا النوع من الحقيقة. فالتأثير الذى ينطبع فى حاسة من الحواس يغرى الذهن بأن يستدل على العلة من المعلول، ولكن بما أن النتيجة التى نصل إليها بالانتقال مما يكون قائمًا بالفعل (وهو التالى) إلى السبب الذى أوجده، لا تكون يقينية أبدًا؛ فإن الوهم– الذى هو خداع الحواس– يكون محتملاً، وغالبًا ما يكون فعليًا، على نحو ما بينا فيما سبق. ولا تتضاءل احتمالية هذا الوهم إلا عندما نتلقى بعض الحواس الخمس أو كلها تأثيرات تدل على

نفس السبب. ولكن حتى فى هذه الحالة يظل الوهم موجودًا؛ لأن هناك حالات معينة يمكن فيها خداع ملكة الحس فى مجملها، كما هو الحال فى العملة المزيفة على سبيل المثال. فكل معرفة تجريبية؛ وبالتالى مجمل العلم الطبيعى يكون فى نفس الوضع، باستثناء الجانب الخـــالص منه (أو ما يسميه كانط بالجانب الميتافيزيقى). إذ نجد هنا أيضًا أن العلل تُعرف من خلال المعلولات؛ وبالتالى فإن العلم الطبيعى فى مجمله يقوم على فروض تكون غالبًا كاذبة، وبعد ذلك فإن هذه الفروض تفسح الطريق تدريجيًا لفروض غيرها أكثر منها صحةً. وفقط فى حالة التجارب التى يتم إجراؤها وفقًا لترتيب مقصود، نجد أن المعرفة تسير بالفعل من العلة إلى المعلول، أو لنقل بعبارة أخرى إنها تسير فى الطريق اليقينى الموثوق به، ومع ذلك فإن هذه التجارب ذاتها يتم اتخاذها فقط استنادًا إلى هذه الفروض. ولهذا السبب، لم يكن ممكنًا لأى فرع من العلم الطبيعى- كالفيزياء والفلك أو الفسيولوجيا- أن يتم اكتشافه دفعة واحدة ، على نحو ما أمكن ذلك بالنسبة للرياضيات أو المنطق؛ وإنما اقتضى واحتاج اكتشاف هذه العلوم إجراء تجارب تراكمية ومقارنة عبر قرون عديدة. غير أن الإثبات التجريبى بأساليبه العديدة هو ما يجعل الاستقراء الذى تستند إليه الفروض أقرب كثيرًا إلى الكمال، حتى إنه ليبدو بديلاً لليقين فى مجال الإجراء العملى. وهو يُعتبَر غير ضار بالفروض- التى هى مَصدرَه- اللهم إلا بقدر ما يكون لاتكافؤ الخط المستقيم والخط المنحنى ضارًا بتطبيق الهندسة، وبقدر ما تكون الدقة التامة للوغاريتم- التى لا يمكن بلوغها- ضارة بعلم الحساب. فتمامًا مثلما أن تربيع الدائرة واللوغاريتم يتم تقريبها إلى الصواب إلى ما لا نهاية من خلال الكسور العددية اللانهائية، كذلك فإنه من خلال حشد من التجارب يصبح الاستقراء- أعنى معرفة السبب من خلال النتائج المترتبة- أقرب إلى البداهة الرياضية، أعنى إلى معرفة التالى من خلال السبب، وإن كان هذا الاقتراب لا يبلغ فى واقع الأمر حد التمام، وإنما يتحقق بأكبر قدر ممكن يجعل احتمالية الخداع تتضاءل بحيث يمكن ألا نعتد بها أو حتى نتجاهلها. ولكن الاحتمالية ما زالت قائمة، فعلى سبيل المثال نجد أن النتيجة التى تنتقل مما لا يحصى من الحالات

لتسرى على كل الحالات– أعنى تنتقل فى حقيقة الأمر إلى السبب غير المعروف الذى تقوم عليه كل الحالات– هى نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء. وأى نتيجة من ذلك النوع تلك التى يمكن أن تبدو لنا أكثر يقينًا من النتيجة التى تقول لنا إن كل الموجودات البشرية تكون قلوبها على الجانب الأيسر، ومع ذلك، فإن هناك حالات شديدة الندرة ومتفردة الاستثناء تمامًا لأشخاص تكونِ قلوبهم على الجانب الأيمن. وعلى هذا، فإن الإدراك العيانى [التجريبى] والعلم التجريبى لهما نفس النوع من البداهة. وإن كانت الرياضيات والعلم الطبيعى الخالص والمنطق – بوصفها أنواعًا من المعرفة القبلية – تتميز عليهما بأفضلية ما، فإن هذه الأفضلية تستند فقط إلى أن العنصر الصورى فى المعرفة – الذى تتأسس عليه كل معرفة قبلية – يكون معطى ككل ودفعة واحدة. ولذلك يمكننا دائمًا فى هذه العلوم أن نسير من السبب إلى التالى، ولكننا فى النوع الآخر من المعرفة غالبًا ما نسير فحسب من التالى إلى السبب. ومن نواح أخرى، فإن مبدأ العلية – أو مبدأ العلة الكافية الخاص بالصيرورة، الذى يوجه المعرفة التجريبية– يعد فى حد ذاته يقينيًّا شأنه فى ذلك شأن تلك الصور الأخرى لمبدأ العلة الكافية التى تتبعها العلوم القبلية سالفة الذكر. والواقع إن البراهين المنطقية من خلال التصورات – أو الأقيسة لها ميزة السير من السبب إلى التالى تمامًا مثل المعرفة من خلال الإدراك العيانى القبلى، وبذلك فإنها فى حد ذاتها– أى بعبارة أخرى بمقتضى صورها – تعد معصومة من الخطأ. وهذا الأمر كان له دور واسع فى إضفاء ذلك التقدير البالغ على البراهين بوجه عام. ولكن هذه العصمة من الخطأ التى تميز البراهين نسبية؛ لأن هذه البراهين تندرج فحسب تحت المبادئ الأساسية للعلم. غير أن هذه المبادئ ذاتها هى ما ينطوى على مجمل مادة الحقيقة الخاصة بالعلم، وهى مبادئ لا يمكن أن تتأسس على مجرد البرهنة، وإنما يجب أن تتأسس على الإدراك العيانى. وهذا الإدراك العيانى فى العلوم القليلة سالفة الذكر يكون إدراكًا عيانيًّا خالصًا، أما فى غير ذلك من العلوم فإنه يكون دائمًا تجريبيًّا، ويتم رفعه إلى مستوى التعميم فقط من خلال الاستقراء. ولذلك، فإذا كان الجزئى فى العلوم التجريبية يتم إثباته من

خلال المبدأ العام، فإن المبدأ العام مع ذلك قد استمد بدوره حقيقته فقط من خلال الجزئى، إنه مجرد مخزن لتجميع الغلال لا تربة مثمرة بذاتها.

هذا فيما يخص تأسيس الحقيقة. ففيما يتعلق بمصدر وإمكانية الخطأ، كانت هناك محاولات عديدة من التفسير منذ حلول أفلاطون المجازية لبرج الحمام حيث يتم الإمساك الصحيح بالحمامة المطلوبة، إلخ (Theaetetus [197 f.f.], S. 167 und f.f.) وتفسير كانط غير المحـــدد الغامض لأصل الخطأ باستخدام الرسم البيانى للحركة المنحرفة، نجده فى كتابه *"نقد العقل الخالص"* (ص. 294 من الطبعة الأولى، ص. 350 من الطبعة الخامسة). وحيث إن الحقيقة هى العلاقة بين حكم ما – وسببه المعرفى، فلا شك أن المشكلة تكمن هنا فى أنه ما أكثر ما يعتقد الشخص الذى يحكم فى أن لديه هذا السبب الذى يبرر الحكم مع أنه لا يكون لديه بالفعل، وبعبارة أخرى يمكن القول: ما أكثر ما يكون الخطأ– أى خداع ملكة العقل– محتملاً. وإنى أجد هذه الاحتمالية مشابهة تمامًا لاحتمالية الوهم أو خداع الذهن الذى فسرناه من قبل. والرأى عندى– وهو رأى يجعل هذا التفسير فى موضعه الملائم هنا– أن **كل خطأ هو عملية استنتاج تسير من التالى إلى السبب**، وهى عملية استنتاج تكون بالفعل صحيحة عندما نعرف أن التالى يكون لـــه ذلك السبب بعينه، ولا يمكن أن يكون لـــه أى سبب آخر على الإطلاق، وإلا فإن الاستنتاج لن يكون صحيحًا. فالشخص الذى يرتكب خطأً، إما أنه يعزو إلى التالى سببًا لا يمكن أن يكون له؛ وهو بذلك يكشف عن نقص فى ملكة الذهن لديه، أعنى عن قصور فى القدرة على أن يعرف بطريقة مباشرة الارتباط القائم بين العلة والمعلول؛ أو أنه يعزو– كما هو الحال غالبًا– إلى التالى سببًا يكون محتملاً بالفعل، ولكنه يضيف إلى القضية الكبرى التى تنتهى إليها عملية استنتاجه، التى تسير من التالى إلى السبب، اعتقاده بأن ذلكم التالى ينشأ **دائمًا** من ذلكم السبب. وربما كان موقف الشخص هنا لـــه ما يبرره لو كان يستند إلى استقراء تام، بينما هو يفترض هذا الاستقراء دون إجرائه بالفعل. ولذلك فإن كلمة "**دائمًا**" هنا هى تصور فضفاض تمامًا (لعلاقة التالى بالسبب الذى أوجده)، ويجب الاستعاضة عنه بتصور آخر هو

"**أحيانًا**" أو "**عمومًا**". وبذلك فإن الاستنتاج سوف يصبح إشكاليًا، ومن ثم لن يعد خاطئًا. وكون أن المرء يقع فى الخطأ حينما يتخذ سبيله على النحو المشار إليه سابقًا، هو أمر يرجع إلى معرفة متسرعة أو محدودة للغاية بما يكون محتملاً؛ وهذا هو السبب فى أنه لا يعرف ضرورة الاستقراء الذى ينبغى عليه إجراؤه. ولذلك فإن الخطأ يشبه تمامًا الوهم. فكل منهما يكون استنتاجًا يسير من التالى إلى السبب، والوهم ينتج دائمًا على أساس من قانون العلية، من خلال الذهن وحده، وبذلك فإنه يحدث بطريقة مباشرة وفى الإدراك العيانى ذاته، أما الخطأ فإنه ينتج دائمًا على أساس من كل صور المعرفة الخاصة بمبدأ العلة الكافية، من خلال ملكة العقل، وبذلك فإنه يحدث فى الفكر بمعناه الدقيق، ومع ذلك فإنه كثيرًا ما يحدث على أساس من قانون العلية، كما سنبرهن على ذلك من خلال الأمثلة الثلاثة التالية التى يمكن اعتبارها أنماطًا أو نماذجَ لأنواع الخطأ الثلاثة:(1) وهم الحواس (خداع الذهن) يسبب الخطأ (خداع العقل)، فعلى سبيل المثال إذا ظننا لوحة ما نقشًا بارزًا وتصورناها بهذا الاعتبار، فإن هذا الظن الخاطئ ينشأ من استنتاج من مقدمة كبرى على النحو التالى: "إذا كان اللون الرمادى الداكن هنا وهناك ينتقل تدريجيًا عبر الظلال إلى اللون الأبيض، فإن سبب ذلك **دائمًا** هو أن الضوء ينير بدرجات متفاوتة النتوءات والتجاويف، **إذن**...". (2) "إذا فُقد مال من خزانتى، فإن سبب ذلك **دائمًا** هو أن خادمى قد اصطنع مفتاحًا لها، **إذن**...". (3) "إذا كانت حزمة الأشعة الشمسية المنكسرة عبر منشور– أعنى الموجهة إلى أعلى أو إلى أسفل– تبدو عندئذ مستطيلة وملونة بعدما كانت تبدو من قبل مستديرة وبيضاء، فإن سبب ذلك **دائمًا** هو أن هناك فى الضوء حزمًا من الأشعة الضوئية المتجانسة التى تكون مختلفة الألوان وتكون فى نفس الوقت قابلة للانكسار على أنحاء مختلفة، فإذا ما تم إبعادها عن بعضها على أساس من قابليتها للانكسار، فإنها تعطى طيفًا ممتدًا ومختلفًا ألوانه (*)، **إذن فلنعش على حافة النهر** ergo-bibamus !". ولا شك أنه يمكننا رد كل خطأ إلى مثل هــذا الاستنتاج الذى يكون مستمدًا من مقــدمة كبرى

(*) المقصود هنا الأطياف اللونية السبعة المعروفة التى تحدث عند مرور الشعاع الشمسى الأبيض من خلال منشور، وهى الأحمر فالبرتقالى فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالنيلى فالبنفسجى.

غالبًا ما تكون مجرد نتاج لتعميم خاطئ، واشتراطية، فضلاً عن أن هذا الاستنتاج يكون مؤسسًا على افتراض سبب ما لتالٍ ما. أما فى حالة الإحصاء فيمكننا أن نتوقع بعض الأخطاء التى ليست بأخطاء حقيقية، وإنما مجرد أغلاط. إذ إن عملية وضع تصورات للأعداد لا تكون عندئذ قد أجريت من خلال الإدراك العيانى أثناء الإحصاء، وإنما تكون هناك عملية أخرى قد أجُريت بدلاً منها.

وفيما يتعلق **بمضمون** العلوم بوجه عام، فإن هذا المضمون يتمثل دائمًا فى واقع الأمر فى علاقة ظواهر العالم بعضها ببعض وفقًا لمبدأ العلة الكافية، وعلى أساس من التوجه فى البحث عن السؤال "**لماذا**" **Warum** الذى تكون لـــه مشروعية ومعنى فقط من خلال هذا المبدأ. **والتفسير** **Erklärung** هو تأسيس تلك العلاقة. ولذلك فإن التفسير لا يذهب أبدًا إلى ما هو أبعد من إظهار أن هناك تمثلين يرتبطان بعضهما ببعض فى علاقة تخص تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية التى تحكم فئة التمثلات التى ينتمى إليها هذان التمثلان. فإذا ما تم لنا إجراء ذلك التفسير، فإنه لا يحق لأحد أن يسألنا بعد ذلك السؤال "**لماذا**"؛ لأن العلاقة التى تم إثباتها هنا هى ببساطة علاقة لا يمكن تمثلها على أى نحو آخر، إنها بعبارة أخرى صورة كل معرفة. ولذلك فإننا لا نسأل لماذا تكون 2 + 2 = 4، أو لماذا يحدد تساوى زوايا المثلث تساوى أضلاعه، أو لماذا تكون أى علة معطاة متبوعة بمعلولها، أو لماذا يكون صدق نتيجة ما مترتبًا بالبداهة على صدق مقدماتها؟. وكل تفسير لا يرتد لمثل تلك العلاقة التى لا نحتاج معها بعدئذ لأن نسأل السؤال "لماذا"– هو تفسير يتوقف عند **خاصية خفية** يتم التسليم بها؛ ولكن هذا هو أيضًا الطابع المميز لكل قوة أصيلة من قوى الطبيعة. وكل تفسير فى العلوم الطبيعية يجب أن يتوقف فى النهاية عند تلك **الخاصية الخفية**، وبذلك فإنه يتوقف عند شىء ما غامض فى مجمله. ولذلك فإنه قطعًا سيترك الطبيعة الباطنية للحجر تمامًا مثلما سيترك الطبيعة الباطنية للموجود البشرى بلا تفسير، فهو يمكن أن يقدم فحسب توصيفًا موجزًا للوزن والتماسك والخواص الكيميائية إلخ، فى الحالة الأولى، وتوصيفًا موجزًا للمعرفة والسلوك فى الحالة الثانية. وبذلك فإن الوزن– على سبيل

المثال– يعد خاصية خفية؛ وهكذا يمكن التغاضى عنه، ومن ثم فإنه لا ينشأ عن صورة المعرفة باعتباره شيئًا ما ضروريًّا. وكذلك الأمر فى حالة قانون القصور الذاتى الذى يلزم عن قانون العلية؛ ومن ثم يمكن تفسيره على نحو سديد وتام من خلال الرجوع إلى قانون العلية. وهناك أمران غير قابلين للتفسير على الإطلاق، وبعبارة أخرى لا يمكن إرجاعهما إلى العلاقة المعبَّر عنها من خلال مبدأ العلة الكافية. وأول هذين الأمرين هو مبـــدأ كل تفسير، فلا يكون لأى تفسير معنى إلا من خلال الاستناد إليه؛ وثانيهما هو ذلك الذى لا يمكن الوصول إليه من خلال هذا المبدأ؛ بل منه ينشأ ذلك الشىء الأصيل فى كل الظواهر، إنه الشىء فى ذاته Das Ding an sich (the thing-in-itself) الذى لا تخضع معرفته بأية حال لمبدأ العلة الكافية (*). ولكننا يجب ألا نتطلع هنا مؤقتًا إلى فهم ذلك الشىء فى ذاته، حيث إنه لا يمكن فهمه إلا من خلال الكتاب التالى الذى سنتابع فيه أيضًا مرة أخرى تناولنا فى هذا الصدد عن الإنجازات الممكنة للعلوم. ولكن هناك نقطة تترك عندها العلوم الطبيعية بل يترك كل علم فى واقع الأمر الأشياء على النحو الذى تكون عليه؛ وذلك لأن تفسير هذه العلوم لتلك الأشياء بل أيضًا المبدأ الذى يقوم عليه هذا التفسير لا يمكن أن يتجاوز هذه النقطة. وهذه النقطة هى النقطة الحقيقية التى تشرع فيها الفلسفة فى متابعة البحث فى الأشياء وتناولها وفقًا لمنهجها الخاص الذى يكون مختلفًا تمامًا عن منهج العلوم. ولقد بينت فى مقالى "**عن مبدأ العلة الكافية**" (فقرة 51) كيف تكون صورة أو أخرى من صور هذا المبدأ بمثابة الدليل الأساسى الذى يُهتدَى به فى مختلف العلوم، بل واقع الأمر أن أكثر تصنيفات العلوم ملاءمة ربما أمكن تحديدها وفقًا لذلك المبدأ. ولكن كل تفسير معطى وفقًا لهذا الدليل الهادى يكون– كما سبق أن قلنا– مجرد تفسير نسبى. فهو يفسر الأشياء بإرجاع أحدها إلى الآخر، ولكنه يترك دائمًا شيئًا ما يفترضه بلا تفسير. وهذا الشىء المتروك بلا تفسير فى الرياضيات– على سبيل المثال– هو المكان والزمان؛ وفى

(*) هذه هى المرة الأولى التى يلمح فيها شوبنهاور إلى مفهوم "الشىء فى ذاته" الذى يمثل عنده "الإرادة"، وهى جوهر مذهبه الميتافيزيقى الذى سيمهد لـــه طويلاً قبل أن يفصل القول فيه فيما بعد.

الميكانيكا والفيزياء والكيمياء هو المادة والخواص والقوى الأصلية وقوانين الطبيعية؛ وفى علمى النبات والحيوان هو اختلاف الأنواع والحياة ذاتها؛ وفى التاريخ هو الجنس البشرى بكل خصائصه المميزة لـــه من حيث الفكر والإرادة. ففى كل هذه العلوم تكون صورة مبدأ العلة الكافية الملائمة هى ما يتم تطبيقه على كل حالة. أما الفلسفة فلها خصوصيتها التى تتمثل فى أنها لا تفترض مسبقًا على الإطلاق شيئًا ما باعتباره معروفًا؛ فكل شىء بالنسبة لها يكون غريبًا ويمثل مشكلة على حد سواء، ولا يتعلق هذا بنظرتها للعلاقات بين الظواهر فحسب، وإنما أيضًا بنظرتها لتلك الظواهر ذاتها، بل فى واقع الأمر لمبدأ العلة الكافية ذاته الذى تكتفى العلوم الأخرى بإحالة كل شىء إليه. فلا شىء فى الفلسفة يمكن تحصيله من خلال مثل هذه الإحالة؛ لأن الحلقة الواحدة من السلسلة تبدو بالنسبة لها تمامًا مثلما تبدو الحلقة الأخرى شيئًا ما دخيلاً وغريبًا. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا النوع من الارتباط يمثل هو ذاته بالنسبة للفلسفة مشكلة بنفس القدر الذى تمثله تلك الأشياء التى تكون متصلة بعضها ببعض من خلال ذلك الارتباط، وهذه الأشياء أيضًا تظل تمثل مشكلة بعد تفسير الارتباط، على النحو المشار إليه، بنفس القدر الذى كانت عليه قبل تفسير الارتباط. ذلك أن ما تفترضه مسبقًا العلوم وتطرحه بوصفه الأساس الذى يقوم عليه تفسيرها والحد الذى ينتهى عنده، إنما هو بالضبط- كما أسلفنا- المشكلة الحقيقية للفلسفة، وهى بالتالى المشكلة التى تبدأ حيثما يتوقف عمل العلوم. فلا يمكن للفلسفة أن تتأسس على البراهين؛ لأن هذه البراهين تستنبط مبادئ مجهولة من مبادئ أخرى معروفة، بينما يكون كل شىء بالنسبة للفلسفة مجهولاً وغريبًا على حد سواء. وليس هناك فى الفلسفة مبدأ ترتب عليه ابتداءً وجود العالم بكل ظواهره؛ ولذلك فليس من الممكن- كما ودَّ اسبينوزا- استنباط فلسفة تبرهن على مبادئ راسخة **ex firmis principiis**. والفلسفة أيضًا هى المعرفة العقلية الأكثر كلية؛ وبالتالى لا يمكن لمبادئها الأساسية أن تكون استنباطًا من مبادئ أخرى توصف أيضًا بأنها أكثر كلية. فمبدأ عدم التناقض يقر فحسب توافق التصورات، ولكنه لا يقدم بذاته تصورات، ومبدأ العلة الكافية يفسر التداخلات والارتباطات بين

الظواهر، ولكنه لا يفسر الظواهر ذاتها. ولذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ من هذه المبادئ بحثًا عن **علة فاعلة causa efficiens** أو **علة غائية causa finalis** للعالم في مجمله.

وعلى أية حال، فإن الفلسفة الراهنة التي نقدمها هنا لا تسعى على الإطلاق إلى معرفة **من أين woher** أو **لأية غاية wozu** يوجد العالم، وإنما تسعى فحسب إلى معرفة **ماذا was** يكون العالم. ولكن البحث عن **"لماذا" Warum** هنا يكون تابعًا للبحث عن **"ماذا"**؛ لأنه بحث يتعلق أصلاً بالعالم، من حيث إنه ينشأ فحسب من الصورة الخاصة بظواهره- أي من مبدأ العلة الكافية- ويكون لـــه معنى ومشروعية على هذا الأساس فحسب. ويمكن القول في واقع الأمر إن كل امرئ يعرف من تلقاء نفسه **ماذا** يكون العالم؛ لأنه هو نفسه يكون الذات العارفة التي يكون العالم بالنسبة لها تمثلاً، وهذا الأمر يكون صحيحًا بهذا الاعتبار. ولكن هذه المعرفة هي معرفة خاصة بالإدراك العياني، أي معرفة في الواقع العياني. ومهمة الفلسفة هي إعادة إنتاج هذه المعرفة في صورة مجردة، أي أن ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية الدائمة كل الإدراكات العيانية المتغيرة والمتتابعة، وبوجه عام كل ما ينطوي عليه تصورنا الواسع **للشعور**، ويحدده بطريقة سلبية فحسب باعتباره مضمونًا لمعرفة ليست بمعرفة عقلية واضحة ومجردة. وبالتالي فإن مهمة الفلسفة هي بالتأكيد التعبير في صورة مجردة عن طبيعة العالم في مجمله، وبالمثل التعبير عن كل الأجزاء التي يتألف منها هذا العالم. غير أن الفلسفة كي لا تتوه في كثرة لا نهائية من الأحكام الجزئية، تستخدم التجريد؛ وتفكر في كل شيء فردي بطريقة كلية، وتفكر في اختلافاته عن غيره بطريقة كلية أيضًا. ولذلك فإنها في جانب منها ينبغي أن تفصل، وفي جانب آخر ينبغي أن تربط، كي تقدم للمعرفة العقلية مجمل التنوع في العالم في صورة عامة، وقد جعلته يبدو- وفقًا لما تقتضيه طبيعتها- مكثفًا وموجزًا في قليل من التصورات المجردة. ومع ذلك، فإنه من خلال هذه التصورات- التي تعبر بها الفلسفة عن طبيعة العالم في صورة ثابتة- يجب أن يصبح الفردي في مجمله معروفًا تمامًا مثلما يكون الكلي؛ ومن ثم فإن المعرفة بكل

منهما يجب أن تكون مرتبطة ارتباطًا وثيقًا فى أدق التفاصيل. ولذلك فإن أهلية المرء للفلسفة تكمن على وجه الدقة فيما جعله أفلاطون مناطًا لذلك، أعنى فى القدرة على معرفة الواحد فى الكثير ومعرفة الكثير فى الواحد. وعلى هذا، فإن الفلسفة تصبح نتاج أحكام كلية للغاية، تتخذ أساسها المعرفى بصورة مباشرة فى العالم ذاته بتمامه، دون استثناء أى شىء، ومن ثم فى كل شىء يتمثل للوعى البشرى. إنها تصبح **ملخصًا تامًا للعالم إن جاز التعبير، أى انعكاسًا للعالم فى تصورات مجردة**، وهذا يكون ممكنًا فقط من خلال ربط كل ما يكون فى جوهره متماثلاً فى تصور واحد، وإحالة ما يكون مختلفًا ومتباينًا إلى تصور آخر. وقد حدد بيكون Bacon من قبل هذه المهمة للفلسفة حينما ذهب إلى القول: "تلك الفلسفة وحدها هى الفلسفة الحقة التى تعيد إنتاج كل ما تقرره الطبيعة بإخلاص بالغ، وتكون مدونة كما لو كانت بإملاء من الطبيعة، حتى إنها لا تصبح شيئًا آخر سوى **نسخة أو انعكاس** للطبيعة، ولا تضيف شيئًا من عندياتها، وإنما تكون مجرد تكرار أو رجع الصدى" (*De Augmentis Scientiarum*, 1. 2, c.13). ومع ذلك، فإننا نفهم مهمة الفلسفة هذه بمعنى أكثر رحابة من المعنى الذى فهم به بيكون تلك المهمة فى ذلك العصر.

إن التوافق الذى يكون بين كل مظاهر العالم وأجزائه بعضها بالنسبة لبعض – من حيث كونها تنتمى إلى كلٍ صحيح– هو توافق يجب أن يوجد ثانية فى النسخة المجردة للعالم. وبالتالى، فإنه فى محصلة الأحكام التى نصل إليها يمكن للمرء إلى حد ما أن يستمد الواحد منها من الآخر، بل إن هذا يحدث دائمًا فى واقع الأمر بالتبادل. غير أن هذا يقتضى علاوة على ذلك أن تكون هذه الأحكام قد وُجدت أولاً؛ وبالتالى يجب أن تكون قد وضعت من قبل باعتبارها مؤسسة بطريقة مباشرة من خلال المعرفة العيانية بالعالم، طالما أن كل براهين مباشرة تكون أكثر يقينيًا من تلك التى تكون غير مباشرة. وانسجام هذه الأحكام أحدها مع الآخر– الذى بفضله سوف تتجمع فى وحدة فكر واحد، والذى ينشأ من انسجام ووحدة عالم الإدراك العيانى ذاته الذى يمثل أساسها المعرفى المشترك– هذا الانسجام للأحكام

لا ينبغى بالتالى أن يوظف ابتداءً لإرساء هذه الأحكام، بل ينبغى أن يُضاف إليها فحسب بوصفه تعضيدًا لصدقها. وهذه المشكلة ذاتها لا يمكن أن تصبح واضحة بشكل تام إلا من خلال حلها [19].

-16-

وبعد هذه الدراسة الوافية للعقل بوصفه ملكة من المعرفة تخص الإنسان وحده، ولإنجازات هذا العقل وظواهره التى تخص الطبيعة البشرية، فإنه يبقى لى أن أتحدث عن العقل باعتباره موجِّهًا لأفعال الإنسان؛ وهو بهذا الاعتبار يمكن تسميته **بالعقل العملى**. ولقد وضعنا الكثير مما يمكن قوله هنا فى ملحق هذا العمل، وهو الموضع الذى اقتضى أن أجادل فى وجود ما يُسمى **بالعقل العملى praktischen Vernunft** (practical reason) عند كانط. ولقد صور كانط هذا المفهوم (بلياقة تامة بالتأكيد) على أنه المصدر المباشر لكل فضيلة، وعرش **الأمر المطلق absolutes Soll** (absolute imperative) (أعنى هابطًا من السماء العلا). أما التفنيد المفصَّل والتام لهذا المبدأ الكانطى فى الأخلاق، فقد وضعته لاحقًا فى كتابى عن "**المشكلات الأساسية فى علم الأخلاق**" ***Grundprobleme der Ethik***. ولذلك لا يتبقى لى هنا سوى القليل الذى يمكن أن أقوله عن التأثير الفعلى للعقل- بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة- على السلوك. لقد ذكرنا فى مستهل تناولنا للعقل ملاحظات عامة تتعلق باختلاف فعل الإنسان وسلوكه عن فعل الحيوان وسلوكه، وتبين لنا أن هذا الاختلاف يرجع فحسب إلى مثول التصورات المجردة فى الوعى. فتأثير هذه التصورات المجردة على مجمل وجودنا هو تأثير حاسم ودال إلى الحد الذى يجعل نسبتنا إلى الحيوان تماثل إلى حد ما نسبة الحيوانات التى ترى إلى الحيوانات التى بلا عيون (كبعض اليرقات والديدان والرخويات). إن الحيوانات

---

(19) انظر الفصل 17 من المجلد الثانى.

التى بلا عيون تعرف فقط باللمس ما يكون ماثلاً أمامها فى المكان، أى ما يتصادف أن يحتكَّ بها. وفى مقابل ذلك، فإن الحيوانات التى ترى، يمكنها أن تعرف مجالاً واسعًا من الموضوعات القريبة والبعيدة. وعلى نحو مماثل، فإن غياب العقل يحصر الحيوانات الأدنى من الإنسان فى حدود تمثلات الإدراك العيانى للموضوعات الواقعية. وفى مقابل ذلك، فإننا - بفضل ما لدينا من قدرة على المعرفة بطريقة مجردة- نفهم لا فحسب ما يكون قريبًا منا وحاضرًا لنا بالفعل، وإنما أيضًا نفهم مجمل الماضى والمستقبل معًا، إضافةً إلى المجال الواسع من الممكن. فنحن نعاين الحياة بحرية من كل اتجاهاتها، لنذهب بعيدًا فيما وراء ما يكون حاضرًا لنا وماثلاً أمامنا بالفعل. وبذلك فإن دور العين فى المكان وبالنسبة للمعرفة الحسية، يماثل إلى حدٍ ما دور العقل فى الزمان وبالنسبة للمعرفة الباطنية. ولكن تمامًا مثلما أن قابلية الموضوعات للرؤية تكون لها قيمة ومعنى فقط باعتبارها تدلنا على قابليتها للمس، كذلك فإن مجمل قيمة المعرفة المجردة إنما تُلتَمس فحسب فى أنها تحيلنا إلى معرفة الإدراك العيانى. وكذلك، فإن الإنسان السوى العادى يضفى دائمًا قيمة على ما يكون معروفًا بطريقة مباشرة ومن خلال الإدراك العيانى تفوق إلى حد بعيد قيمة التصورات المجردة، أى ما يكون فحسب موضوعًا للتفكير؛ فهو يفضل المعرفة التجريبية على المعرفة المنطقية. ولكن ليس هذا هو حال أولئك الذين يسلكون مسلكًا مضادًا فى التفكير، أولئك الذين يعيشون فى دنيا الكلمات أكثر مما يعيشون فى دنيا الأفعال، وتعلموا من الورق والكتب أكثر مما تعلموا من العالم الفعلى، والذين بما هم عليه من انحطاط فكرى جسيم أصبحوا متحذلقين وعاشقين للفظ فحسب. ومن هذا وحده يمكن أن نفهم السبب فى أن ليبنتس Leibnitz وڤولف Wolff وكل خلفائهم قد ضلوا سبيلهم تمامًا حينما صرحوا- على منوال دنس سكوت Duns Scotus- بأن معرفة الإدراك الحسى هى مجرد معرفة مجردة مشوشة ! غير أننى يجب أن أذكر هنا إكرامًا لاسبينوزا أن حسه الأكثر صدقًا قد أفضى به إلى التصريح - على خلاف هذا الرأى الفاسد - بأن كل التصورات العامة قد نشأت عن ما عرفناه على نحو مشوش من خلال

الإدراك العيانى (Eth. II, prop. 40, schol. 1). كذلك فقد ترتب على المسلك المنحرف فى التفكير المذكور سالفًا أن البداهة التى تخص الرياضيات كانت تُنبذ من أجل قبول البداهة المنطقية وحدها والتسليم بها، وأن كل ما لا يكون بوجه عام معرفة مجردة يتم إدراجه تحت الاسم الواسع للشعور، والتقليل من شأنه؛ كما ترتب عليه فى النهاية أن صرحت الأخلاق الكانطية بأن الإرادة الخيرة الخالصة تؤكد ذاتها على أساس من المعرفة بشرط الفعل، وتهدينا إلى السلوك الخيِّر القائم على الإحسان باعتباره شعورًا وانفعالاً خالصين؛ وبذلك فقد جعلته بلا قيمة وبلا فضل. فمثل هذه الأخلاق لا تمنح قيمة أخلاقية إلا للأفعال التى تنشأ عن حِكَم مجردة.

إن المعاينة الشاملة للحياة بكل أبعادها- وهى القدرة التى يمتاز بها الإنسان على الحيوان من خلال ما حُبى به من ملكة العقل- لهى أيضًا أشبه برسم بيانى هندسى لمساره فى الحياة، رسم مختزل ومجرد وحيادى. ولذلك فإن نسبته إلى الحيوان تكون كنسبة الملاح- الذى يعرف فى أية لحظة مساره وموضعه فى البحر بواسطة الخارطة البحرية والبوصلة وآلة قياس الزاوية البحرية- إلى أفراد طاقم الملاحة غير المتعلمين الذين لا يرون إلا الأمواج والسماء. ولذلك فإنه مما يستحق الملاحظة- بل ويعد مثيرًا للدهشة- أن نرى كيف يكون للإنسان دائمًا بجانب حياته التى يحياها بطريقة عيانية، حياة أخرى يحياها بطريقة مجردة. فهو فى مستوى حياته الأولى [العيانية] يكون متروكًا فى مواجهة كل عواصف الواقع، ويعانى، ويموت مثلما يموت الحيوان. ولكنه فى حياته التى يحياها على مستوى التجريد- وهى الحياة التى تمتثل أمام وعيه العقلانى- يسود التأمل الهادئ لحياته التى يحياها على مستوى العيانية، وللعالم الذى يحيا فيه؛ فحياته هنا هى بدقة بمثابة ذلك الرسم البيانى أو الخارطة الخارجية اللذين أشرنا إليهما سابقًا. ففى هذا المجال الذى يسوده جو التروى الهادئ يجد الإنسان أن ما كان من قبل يستحوذ على شعوره تمامًا ويحركه بعنف يبدو لـــه الآن فاترًا وحياديًا، بل يبدو بشكل مؤقت دخيلاً وغريبًا عليه، فهو الآن مجرد مشاهد وملاحظ. وهو بانسحابه هذا إلى مجال التأمل الانعكاسى يبدو موقفه شبيهًا بموقف الممثل الذى أدى دوره فى مشهد مسرحى

واحد واتخذ مكانه بين المشاهدين إلى أن يحين وقت ظهوره على خشبة المسرح مرة أخرى. فهو فى موقعه بين المشاهدين يطالع فى سكينة أيما كان يجرى من أحـــداث، رغم أن ما يجرى ربما كان إعـــدادًا لموته (فى المســـرحية)؛ ولكنه بعدئذ يعتلى مرة أخرى خشبة المسرح ليؤدى دوره ويعانى الأحداث وفقًا لما هو مرسوم له. وهذه الحياة المزدوجة هى الأصل الذى ينشأ عنه رباطة الجأش فى سلوك الإنسان التى تختلف إلى حد بعيد تمامًا عن الطيش الذى يميز سلوك الحيوان. فعلى أساس من تأمل انعكاسى سابق وإعمال فكر أو إدراك لضرورة ما، نجد الإنسان متحليًا برباطة الجأش هذه يعانى وينفذ بدم بارد ما يمثل بالنسبة لـــه حدثًا جللاً وغالبًا ما يكون مروِّعًا للغاية، وذلك من قبيل: الانتحار، وتنفيذ حكم الإعدام، والمبارزة، وشتى أنواع المغامرات التى تنطوى على خطر يهدد الحياة، وبوجه عام كل تلك الأشياء التى تتمرد عليها طبيعته الحيوانية بكل كيانها. ومن هذا نرى إلى أى حد أصبح العقل سيدًا على الطبيعة الحيوانية، ونحن نصيح فى وجه الشخص القوى ذى البأس: "**إن لك حقًا قلبًا من حديد!**" **ferreum (certl tibi cor!)** [الإلياذة .*Iliad,* xxiv, 521]. وربما أمكن حقًا القول هنا إن ملكة العقل تتجلى **بطريقة عملية**– ومن ثم يتجلى **العقل العملى**– متى كان السلوك موجهًا بالعقل، ومتى كانت الدوافع مجردة، ومتى كان سلوكنا ليس محكومًا بتمثلات جزئية من الإدراك العيانى، أو الانطباع الحسى اللحظى الذى يوجه سلوك الحيوان. غير أننى فى ملحق هذا العمل قد شرحت باستفاضة، وبينت بالأمثلة أن هذا الأمر مختلف ومستقل تمامًا عن القيمة الأخلاقية للسلوك؛ وأن السلوك العقلانى والسلوك الفاضل هما شيئان مختلفان تمامًا؛ وأن العقل قد نجده مقترنًا بالشر المستطير مثلما نجده مقترنًا بالفضل العظيم، وبعون منه يمكنه تدعيم تأثير أحدهما تمامًا مثلما يمكنه تدعيم تأثير الآخر؛ وأن العقل يكون مستعدًا وجاهزًا لأن ينفذ بطريقة منهجية متسقة المقصد النبيل مثلما ينفذ المقصد الشرير، وأن ينفذ المأثور المنطوى على حكمة مثلما ينفذ المأثور المنطوى على حماقة. وكل هذا ينشأ حتمًا عن طبيعة العقل التى تكون مؤنثة، متلقية، استرجاعية، وغير مبدعة بذاتها. ولعل

ما أقوله فى الملحق كان يمكن أن يجد موضوعه اللائق هنا، ولكن مجادلتى فى تصور كانط المسمى بالعقل العملى قد اقتضت أن أُرجىء ذلك الكلام إلى الملحق؛ ولذلك فإنى أحيل القارئ إليه.

إن المثل الأعلى الذى تصوره **الحكيم الرواقى** هو أكمل صورة بلغها **العقل العملى** بمعناه الحقيقى والأصيل، وهو غاية ما يمكن أن يبلغه الإنسان باستخدام ملكته العقلية فحسب، وهو ما يجسد اختلافه عن الحيوان فى أوضح صورة. ذلك أن الأخلاق الرواقية فى أصلها وأساسها ليست بمذهب فى الفضيلة، وإنما هى مجرد دليل يهدينا إلى الحياة العقلانية التى تكون غايتها وهدفها هو تحقيق السعادة من خلال راحة البال. فالسلوك الفاضل يبدو فى هذه الأخلاق كما لو أنه قد جاء اتفاقًا فحسب، باعتباره وسيلة لا غاية. ولذلك فإن الأخلاق الرواقية فى مجمل طبيعتها ورؤيتها تكون مختلفة جذريًا عن المذاهب الأخلاقية التى تشدد فى صورة مباشرة على الفضيلة، من قبيل: المذهب الأخلاقى فى كتب *الفيداس*، وعند أفلاطون، وفى المسيحية، ولدى كانط. إن غاية الأخلاق الرواقية هى السعادة: فكل الفضلاء يسعون إلى بلوغ السعادة virtutes omnes finem habere beatitudinem، كما تقول لنا التعـــاليم الرواقية فيما يخبرنا ستوبايوس Stobaeus (Ecl. 1.II, c. 7, S. 114, und ebenfalls S. 138). غير أن الأخلاق الرواقية تعلمنا أن السعادة إنما تُلتمس بلا ريب فى الهدوء الباطنى وفى راحة البال ἀταραξία ؛ وتلك الحال إنما يمكن بلوغها بدورها من خلال الفضيلة. وهـــذا هو على وجـــه التحديد معنى القول إن الفضيلة هى وسائل الخير الأسمى. أما إذا غابت عنا حقًا رؤيـــة الغـــاية تدريجيًا باستغراقنا فى الوســـائل، وصُوِّرَت لنا الفضيـــلة كأسلوب ينم عن اهتمام مختلف كلية عن اهتمـــام المرء بسعادته الخاصة باعتبارها تتعـــارض بوضوح تام مع هذه السعادة؛ فإن هذا سيمثل أحد طرائق عدم الاتساق التى نراها فى كل مذهب حينما نتبين أن الحقـــيقة المعروفة لنا بطريقة مباشرة – أو كما يُقال الحقيقة المحسوسة – هى التى تعود بنا إلى الطريق الصحيح، غير عابئة بالاستدلال القياسى. ونحن نرى ذلك بوضوح فى

مذهب اسبينوزا الأخـــلاقى على سبيل المثال ، الذى يستنبط مذهبًا خالصًا فى الفضيلة على أساس من الأنانية المتمثلة فى بحث المرء عن منفعته الخاصة suum utile quaerere، باســتخدام طرائق السفسطة الصريحة. وبناءً على هذا، فإن مصدر الأخلاق الرواقية- كما أفهمها فى روحها العامة- يكمن فى التساؤل عما إذا كان العقل، الذى هو المزية العظيمة التى منحت للإنسان بالطبيعة، والذى يمكنه من خـــــلال تدبر السلوك ونتائجه أن يخفف إلى حد كبير بطريقة غير مباشرة من أعباء الحياة - إذا ما كان هذا العقل بمقدوره أيضًا أن ينتشل الإنسان على الفور وبطريقـــــة مباشرة- أعـــــنى عن طريق المعرفة الخالصة سواء كانت تامة أم شبه تامة- من شتى أشكال الشـــــقاء التى تملأ الحياة. فلقد ارتأى الرواقيون أنه لا يمكن للإنســـــان حينما يكون على وفاق مع مزية العقل التى حُبى بها، والتى بها يفهم ويعاين ما لا نهاية لـــه من الأشياء- لا يمكن للإنسان عندئذ أن يكون عُرضَةً لمثل هذه الأحوال من الألم العميق، والقلق المتزايد، والمعاناة الشديدة، التى تنشأ عن تيـــــار عاصف من الرغبة والبغض، عبر اللحظة والأحداث الآنية التى قد تنطـــــوى عليها السنوات القليلة من حياة قصيرة وعابرة ولا يقين فيها إلى حـــــد كبير. ومن ثم، فقد ارتأوا أن الاستعمال السليم للعقل لابد أن يعلو بالإنسان فوق هذه الأحوال، ويمكنه من أن يصبح منيعًا على أذاها. ولذلك ذهب أنتيستينس Antisthenes إلى القول: "**إما أن نسعى إلى بلوغ الفهم أو إلى حبل المشنقة**" aut mentem parandam, aut laqueum (Plutarch, ***de Stoicorum Repugnantia***, c. 14)، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الحياة مليئة بالمتاعب والمكدرات التى يجب أن نعلو عليها بواسطة الأفكار الصائبة، ونتجاوزها أو لنفارقها. ولقد لوحـــــظ أن الحاجة والمعاناة لا تنشآن بشكل مبـــاشر وبالضرورة عن عدم الامتلاك، وإنما عن الرغبة فى الامتلاك وبقاء الشعور بالعوز؛ وأن هذه الرغبة فى الامتلاك هى بذلك الشرط الضرورى الذى وحده يجعل عدم الامتلاك حرمانًا ويولد الألم. ويقول إبكتيتوس Epictetus فى شذرة رقم 25 من شذراته: "**ليس الفقر هو الذى يؤلم، وإنما الرغبة القوية**" **non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas**.

وفضلاً عن ذلك، فإن التجربة تبين لنا أن الرجاء، أو السعى فى طلب شىء ما، هو فحسب ما يولد الرغبة ويغذيها. ولذلك فإن ما يزعجنا ويكدرنا ليس هو الشرور الكثيرة التى لا يمكن تفاديها والتى تسرى على كل الناس، ولا هو الخيرات التى لا تُدرَك، وإنما هو الشعور إلى حد ما بتفاهة ما زاد وما نقص فيما يُدرَأ أو يُدرَك. والواقع أن ما لا يُدرأ أو يُدرك بإطلاق فحسب، وإنما أيضًا ما لا يُدرأ أو يُدرك نسبيًّا، يجعلنا فى حالة هدوء تام؛ ومن ثم فإننا ننظر عندئذ بعدم اكتراث إلى الشرور التى أصابتنا يومًا ما أو الخيرات التى تفرض الضرورة أن تتخلى عنا؛ وهى حال تنشأ عن تلك الخاصية المميزة للطبيعة البشرية وهى أن كل رغبة سرعان ما تموت، وبذلك لا يصبح بمقدورها أن تولد مزيدًا من الألم، إذا لم يغذها الأمل. ويترتب على كل هذا أن كل سعادة تتوقف على التناسب بين مطالبنا وما نحصل عليه. ولا يهم إن كبر أو صغر المقداران المتناسبان، كما أن هذا التناسب يمكن أن يتأسس على التقليل من المقدار الأول تمامًا مثلما يمكن أن يتأسس على زيادة المقدار الثانى. وعلى نفس النحو، فإنه يترتب على ذلك أن كل معاناة تنشأ حقًّا عن الافتقار إلى التناسب بين ما نطلبه وننتظره وما يأتينا. غير أن الافتقار إلى التناسب إنما يكمن فى المعرفة فحسب (*)، ومن ثم يمكن التغلب عليه تمامًا من خلال بصيرة أكثر عمقًا. ولذلك فقد ذهب كريسيبوس Chrysippos إلى القول: "إننا يجب أن نحيا وفقًا لخبرتنا بما يحدث عادةً فى الطبيعة" (**) (Stobaeus, *Eclogae*, 1.II, c. 7; [Ed. Heeren], S. 134) وبعبارة أخرى ينبغى أن نحيا بمعرفة موافقة لمسار طبيعة الأشياء فى العالم. ذلك أن الإنسان فى الغالب عندما يفتقد ضبط النفس، أو يصيبه الهلع بفعل خطب ألم به، أو يشتط غضبًا، أو تمتلئ روحه باليأس، إنما يكشف بمسلكه هذا عن أنه وجد الأشياء بخلاف ما كان يتوقعه؛ وأنه بالتالى كان يسعى فى طريق خاطئ، وأنه لم يعرف العالم والحياة، ولم يعرف أن إرادة المرء فى كل خطوة تَلقَى عرقلة وإعاقة بفعل مصادفات الطبيعة الغفل،

(*) من الأقوال المأثورة لإبكتيتوس فى هذا الصدد: "ليست الأشياء هى ما يزعجنا، وإنما تصوراتنا عنها".

(**) هذا القول يجسد شعار الفلسفة الرواقية عمومًا وهو: "عش وفقًا للطبيعة"، والعقل السليم عندهم هو الملتزم بحكمة الطبيعة وقوانينها

والأهداف والنوايا المضادة، وحتى بفعل مكر الآخرين. فإما أنه بذلك لم يستعمل عقله ليصل إلى معرفة عامة بالطبيعة الخاصة بالحياة، أو أنه يفتقد القدرة على الحكم، عندما لا يتعرف فى الخاص على ما سبق أن عرفه فى العام؛ وعندما يُفاجأ لذلك به، ويفقد قدرته على ضبط النفس.(*) وبذلك فإن كل متعة متوقدة تعد ضلالاً ووهمًا؛ لأنه لا يمكن لرغبة متحققة أن تكفل إشباعًا دائمًا؛ فضلاً عن أن كل حالة من الشعور بالامتلاك وبالسعادة إنما هى قرض مالى يمنح لنا صدفةً لوقت غير معلوم؛ ولذلك يمكن المطالبة باسترداده فى الساعة التالية لمنحه. وفى مقابل ذلك، فإن كل ألم يقوم على الشعور بتلاشى وهم السعادة هذه؛ وبذلك فإن كلاهما ينشأ عن معرفة منقوصة. ولذلك، فإن الحكيم دائمًا ما ينأى بنفسه عن البهجة المفرطة وعن الأسى، ولا يمكن لأى حدث أن يكدر حالة الأتراكسيا [أو راحة البال التى ينعم بها] ἀταραξία.

واتساقًا مع هذه الروح المميزة للتعاليم الرواقية ومع الهدف منهـا، فقـد رأى إبكتيتوس أن الفكرة الجوهرية فى حكمته التى منها يبـدأ وإليها يعود باسـتمرار، هى أننا ينبغى أن نرى بعين الاعتبار وأن نميز ما يتوقف علينـا وغيـره ممـا لا يتوقف علينا، وبذلك يمكننا ألا نعتد على الإطلاق بذلك الذى لا يتوقف علينا. وعلى هذا النحو، فإننا سنبقى متحررين بالتأكيد من كل ألم ومعاناة وخوف. غير أن مـا يتوقف علينا إنما هو الإرادة وحدها، وهنا يحدث بالتـدريج انتقـال إلـى مـذهب الفضيلة، إذ يُلاحَظ أنه لما كان العالم الخارجى المستقل عنا هو مـا يحـدد الحـظ والسعادة أو سوء الحظ والتعاسة، كذلك فإن شعورنا البـاطنى بالإشـباع أو عـدم الإشباع ينشأ من الإرادة. ولكن طُرِح السؤال فيما بعد عما إذا كان ينبغى علينـا أن نستخدم كلمتى الخير والشر **bonum et malum** لوصف الحالتين الأوليـين أم الحالتين الأخريين. وقد كان هذا حقًا أمرًا اعتباطيًّا ومسألة اختيارية، ولـم يترتـب

(*) يقول إيكتيتوس أيضًا فى هذا الصدد: "ذلك أن هذا هو سبب كل شر يصيب الناس، أعنى عدم قدرتهم على تطبيق التصورات الكلية على الحالات الجزئية" (Epictetus, *Dissert.* III, 26) [اقتبسه E.F. Payne مترجم النص إلى الإنجليزية].

عليه أى تغيير فى لب الموضوع. إلا أن الرواقيين قد واصلوا الجدل حـــول هـــذا الأمـــر مـــع المـــشائيين (Peripatetics) **Peripatetikern** والأبيقـــوريين (Epicureans) **Epikurräern**، وتسلوا بمقارنة غير مقبولـــة بـــين قـــدرين لا يقبلان القياس على الإطلاق، وبالأحكام المتضادة والمتناقضة ظاهريًّا التى تنشأ عن ذلك، والتى يقرعون بعضها ببعض. وكتاب *المفارقـــات* ***Paradoxa*** الـــذى ألَّفـــه شيشرون Cicero يمدنا بنخبة مشوقة من هذه المقارنات والأحكام.

ويبدو أن زينون Zenon– مؤسس الرواقية– قد اتخذ فى الأصل مسارًا مختلفًا إلى حد ما. فقد كانت نقطة البدء بالنسبة لـــه هى أن بلوغ الخير الأسمى، أى الغبطة وبلوغ نعمة راحة البال، يقتضى أن يحيا الإنسان منسجمًا مع نفسه. "**فالحياة المنسجمة تعنى أن تحيا وفقًا لنفس المبدأ وفى انسجام مع نفسك** Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere (Stobaeus, *Ecl.*L.II, c. 7, S. 132). كذلك فإن "**الفضيلة تقوم على توافق النفس مع ذاتها خلال الحياة فى مجملها**" Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem (*Ebd.*, S. 104). غير أن هذا غير ممكن تحققه إلا بالنسبة لإنسان قد حدد مسلكه بطريقة **عقلانية vernünftig** تمامًا، ووفقًا للتصورات وليس وفقًا للانطباعات الحسية والأمزجة المتغيرة. ولكن بما أن ما يقع فى نطاق قدرتنا هو فقط المبادئ الحكيمة التى توجه سلوكنا، وليس النتائج المترتبة عليه والظروف المحيطة بنا؛ فإننا يجب أن نجعل هدفنا هو المبادئ الحكيمة وحدها، لا النتائج والظروف، وهكذا يتم طرح مذهب فى الفضيلة مجددًا.

ولكن المبدأ الأخلاقى لدى زينون– وهو: عش فى انسجام مع النفس– قد بدا حتى لخلفائه المباشرين على أنه صورى وبلا مضمون. ولذلك فقد أضفوا عليه مضمونًا ماديًّا بقولهم: "عش فى انسجام مع الطبيعة"، وهو المبدأ الذى– كما يذكر ستوبايوس (فى نفس الموضوع السالف) – قد أضافه كلينتس Kleanthes أول الأمر، والذى عمل على توسيع دائرة المسألة إلى حد كبير من خلال مجال واسع

من التصورات وغموض التعبير. ذلك أن كلينتس كان يعنى هنا مجمل الطبيعة بوجه عام، أما كريسبوس Chrysippos فكان يعنى الطبيعة البشرية بوجه خاص (Diogenes Laërtius, vii, 89). وقد افتُرِض أن ما يوافق تلك الطبيعة البشرية إنما هو وحده الفضيلة، تمامًا مثلما أن إشباع الاندفاعات الحيوانية توافق طبائع الحيوان؛ وبذلك فقد ارتبط علم الأخلاق عنوة من جديد بمذهب الفضيلة، وكان عليه أن يتأسس من خلال علم الطبيعة بصورة ما أو بأخرى. ذلك أن الرواقيين كانوا يتطلعون دائمًا إلى وحدة المبدأ؛ إذا لم يكن الله والعالم منفصلين عندهما.

غير أن الأخلاق الرواقية منظورًا إليها فى مجملها- تعد فى الحقيقة محاولة بالغةِ الأهمية وجديرة بالاحترام فى استعمال العقل- الذى هو مزية الإنسان التى حبى بها- لأجل هدف مهم ومفيد، أعنى السمو بالإنسان فوق المعاناة والآلام التى تتعرض لها حياة كل موجود بشرى، كما تقول لنا الحكمة التالية:

"كيما تكون قادرًا على أن تمضى حياتك فى هدوء،
لا تدع رغبة ملحة تزعجك وتكدر صفوك،
ولا خوف أو رجاء يتعلق بأشياء تافهة".

"Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes"
(Horas, *Epist*. I, xviii, 97.)

وبذلك يصبح الإنسان متحليًا بأسمى درجات الكرامة التى تليق به بوصفه موجودًا بشريًا متميزًا عن الحيوان بالعقل. ولا شك أننا يمكننا أن نتحدث عن الكرامة بهذا المعنى وحده دون غيره. ومما يترتب على رؤيتى للأخلاق الرواقية أن ذكرها هنا ينبغى أن يتساوق مع وصفى لطبيعة ملكة العقل، وما يمكن أن تحققه. ولكن مهما كانت تلك الغاية الأخلاقية يمكن تحقيقها إلى حد ما من خلال استعمال العقل، ومن خلال أخلاق عقلانية خالصة، وعلى الرغم من أن التجربة

تبين لنا أن أسعد الناس هم حقًّا أولئك الأشخاص العقلانيون بشكل خالص الذين يسمون عادة بالفلاسفة العمليين– وهم كذلك حقًّا؛ لأنه تمامًا مثلما أن الفيلسوف الحقيقى، أعنى النظرى، يترجم الحياة إلى تصـــور، كذلك فإن هؤلاء العقلانيين يترجمون التصور إلى الحياة– على الرغم من ذلك كله، فما زلنا بعيدين تمامًا عن امتلاك القدرة على بلوغ كمال ما بتلك الطريقة، عن إمكانية تحررنا بالفعل من كل أعباء ومآسى الحياة، وبلوغنا حالة النعيم من خلال الاستعمال الصحيح لعقولنا. فنحن– على العكس من ذلك– نجد تناقضًا تامًا فى رغبتنا فى أن نحيا فى غبطة، وهو نفس التناقض الذى يكون بالتالى متضمنًا فى عبارة "حياة سعيدة" seliges Leben (blessed life) التى نستخدمها كثيرًا [عند تمنى النعيم بفضل الله]. ومن المؤكد أن هذا الأمر سوف يتضح بالنسبة للشخص الذى سيدرك تمامًا مناقشتى التالية. فهذا التناقض يكشف عن ذاته فى هذه الأخلاق الخاصة بالعقل الخالص ذاته، حيث إن الفيلسوف الرواقى قد اضطر إلى أن يدرج فى مذهبه توصية لنا بالانتحار فى الوقت الذى يدلنا على الحياة السعيدة (التى من أجلها تقوم الأخلاق عنده). وإن هذا ليبدو أشبه بوجود قارورة سم غالية الثمن بين مظاهر الزينة والأبهة الرائعة للأباطرة الشرقيين، تحسبًا ليوم تصيب فيه البدن آلام جسام عضال لا سبيل إلى مداواتها فلسفيًّا بأية مبادئ أو براهين قياسية. وبذلك فإن الغرض الوحيد لتلك الفلسفة– أعنى النعيم– يتم إحباطه، ولا يبقى شىء كوسيلة للهروب من الألم سوى الموت. ولكن الموت ها هنا يُنظر إليه بعدم اكتراث، باعتباره دواءً يجب تعاطيه كغيره من الأدوية. وهنا نجد تضادًا ملحوظًا بين الأخلاق الرواقية وكل تلك المذاهب الأخلاقية الأخرى السابق ذكرها. فهذه المذاهب الأخلاقية تتخذ من الفضيلة مباشرة وفى ذاتها هدفًا وموضوعًا لها، وهى لا تسمح لإنسان ما – حتى فى أشد أشكال المعاناة إيلامًا– بأن ينهى حياته كيما يهرب من المعاناة. ولكن لا أحد من هذه المذاهب قد عرف السبب الحقيقى لرفض الانتحار، وإنما بذلت جميعها جهدًا فى جمع براهين زائفة من كل صوب وحدب. وسوف يتبدى لنا السبب الحقيقى لهذا الرفض فى الكتاب الرابع فى سياق مناقشتنا للموضوع. ولكن التضاد سالف الذكر يكشف ويؤكد فحسب الاختلاف الجوهرى من حيث المبدأ

الأساسى بين التعاليم الرواقية- التى هى فى حقيقة الأمر مجرد صورة خاصة من مذهب السعادة Eudämonismus (eudaemonism)- والمذاهب الأخلاقية التى ذكرناها للتو، على الرغم من أن كلاً منهما غالبًا ما يتفقان فى نتائجهما، ويرتبطان بوضوح. أما التناقض الذاتى المذكور سابقًا- وهو التناقض الذى أضر بالأخلاق الرواقية حتى من حيث فكرتها الأساسية- فهو يكشف عن ذاته بوضوح أكبر فى أن مثلها الأعلى- وهو الحكيم الرواقى كما يصوره هذا المذهب الأخلاقي- لا حياة فيه ولا حقيقة شاعرة، وإنما يظل أشبه بدمية خشبية جامدة لا نعرف ماذا نفعل بها. بل إن هذا الحكيم الرواقى ذاته لا يعرف إلى أين يتجه بحكمته، وهدوئه التام، وقناعته، ونعيمه المقيم، وهى الخصال التى تتعارض مباشرة مع الطبيعة البشرية؛ ولا يمكننا بذلك من أن نصل إلى أى تمثل لـــه فى صورة محسوسة. وكم يبدو الاختلاف بينًا عندما نقارن هذا الحكيم الرواقى بأولئك الذين قهروا العالم ومارسوا عن طواعية حياة النسك، الذين أظهرتهم- بل أنتجتهم- لنا حكمة الهند؛ وكم يبدو الاختلاف أيضًا عندما نقارنه حتى بالمخلص (the saviour) der Heiland فى المسيحية، تلك الشخصية الرائعة المفعمة بعمق الحياة، وبأكبر درجة من الصدق الشعرى، وبأسمى دلالة، تلك التى يتمثل لنا فيها المخلص فى صورة تامة من الفضيلة والجلال والسمو ، ومع ذلك فى أسمى حالة من المعاناة.[20]

---

(20) انظر الفصل السادس عشر من المجلد الثانى.

الكتاب الثانى

العالم إرادةً

الوجه الأول

تجسد الإرادة

"إنها تسكننا، لا تسكن العالم السفلى أو السماء المرصعة بالنجوم:
فالروح التى تحيا داخلنا تصنع كل هذا"

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:

Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

(Agrippa von Nettesheim, Epist. v, 14)

-17-

لقد درسنا فى الكتاب الأول التمثل من حيث هو تمثل فحسب، ومن ثم، فقد درسناه من حيث صورته العامة فحسب. حقًا إننا قد اكتسبنا معرفة تتعلق بالتمثل المجرد- أى بالتصور- من حيث مضمونه، حينما كان ذلك موضوع اهتمامنا؛ ولكن ذلك كان باعتبار أن التمثل المجرد ليس لــه من مضمون أو معنى إلا من حيث صلته بتمثل الإدراك العيانى الذى بدونه سيكون التمثل المجرد بلا قيمة وفارغًا من المعنى. ولذلك، فإننا إذ نوجه الآن انتباهنا كليةً إلى تمثل الإدراك العيانى، سوف نسعى إلى الوصول إلى معرفة تتعلق بمضمونه، وبتحديداته الأكثر دقة، وبصوره التى يقدمها لنا. ومما سيكون لــه أهمية خاصة بالنسبة لنا أن نحصل على إفادة تُفسر لنا معناه الحقيقى الذى نشعر به فحسب أحيانًا، ذلك المعنى الذى بفضله لا تمر علينا تلك الصور الذهنية كما لو كانت غريبة تمامًا علينا ولا تفصح لنا عن شىء- كما يحدث حتمًا أحيانًا- وإنما تخاطبنا على نحو مباشر، وتصبح مفهومة لنا، وتنال منا اهتمامًا يستحوذ على طبيعتنا بأسرها.

إننا نوجه نظرنا إلى الرياضيات، والعلم الطبيعى، والفلسفة التى يحدونا الأمل فى أن كلاً منها سوف يزودنا بجزء من الإفادة المطلوبة. وإذا ما بدأنا بالفلسفة، فإننا سنجدها أشبه بمارد جبار ذى رءوس عديدة يتحدث كل منها لغة مختلفة. ولا شك أن هذه الرءوس [الفلسفية] ليست كلها على نزاع بعضها مع بعض فيما يتعلق بالمسألة التى نحن بصددها، وهى دلالة تمثل الإدراك العيانى. لأنه باستثناء **الشكاك والمثاليين** **Idealisten**، فإن المذاهب الأخرى تتحدث عمومًا على نحو متوافق إلى حد كبير عن **موضوع** ما **Objekt** يشكل أساسًا **Grund** يقوم عليه التمثل. وهذا الموضوع يكون فى حقيقة الأمر مختلفًا فى مجمل وجوده وكينونته عن التمثل، ومع ذلك فإنه يشبهه من كل الوجوه كما تشبه بيضة ما بيضة أخرى. ولكن

هذا لا يفيدنا؛ لأننا لا نعرف منه على الإطلاق كيف نميز ذلك الموضوع عن التمثل. ونحن نجد أن الاثنين هما شيء واحد؛ لأن كل موضوع يفترض دائمًا وأبدًا ذاتًا؛ وبذلك فإنه يبقى تمثلاً. وهكذا فإننا ندرك أيضًا أن وجــوده كموضوع هو أمر ينتمي إلى أعم صور التمثل التى هى على وجه الدقة الانقسام إلى موضوع وذات. وفضلاً عن ذلك، فإن مبدأ العلة الكافية– الذى نستند إليه فى هذا الصدد– يمثل بالنسبة لنا صورة التمثل فحسب، أعنى يمثل الارتباط المقنن بين تمثل ما وتمثل آخر، ولا يمثل الارتباط بين مجمل سلسلة التمثلات المتناهية أو اللامتناهية وشيء ما آخر مما لا يعد تمثلاً؛ ومن ثم لا يكون قابلاً بأية حال لأن يكون موضوعًا للتمثل(*). أما الشكاك والمثاليون فقد تحدثنا عنهما فيما سبق، حينما ناقشنا الجدل الدائر حول حقيقة العالم الخارجي.

وإذا نظرنا الآن إلى الرياضيات بغية الوصول إلى معرفة أكثر تفصيلاً عن تمثل الإدراك العياني– الذى تعرفنا عليه فى صورته العامة فحسب– فإن هذا العلم لن يفيدنا بشيء عن هذه التمثلات اللهم، إلا من حيث إنها تشغل الزمان والمكان، وبعبارة أخرى من حيث هى كميات. فهذا العلم سوف يحدد لنا بدقة تامة ما يتعلق بسؤالنا عن "كم العدد" و "كم الحجم"، أى مقارنة تمثل ما بتمثل آخر، وحتى هذه المقارنة سوف تكون من جانب واحد من الكمية– وهذا أيضًا لن يقدم لنا الإفادة التى نتطلع إليها بشكل أساسى.

وإذا نظرنا أخيرًا إلى المجال الواسع من العلم الطبيعى، الذى ينقسم إلى حقول عديدة، فإننا يمكن أن نميز ابتداءً قسمين رئيسيين: فهو إما وصف للصور والأشكال، وهو ما أسميه مورفولوجيا (Morphologie (Morphology ؛ أو تفسير للتغيرات، وهو ما أسميه إتيولوجيا (Ätiologie (Etiology. والقسم الأول

(*) يلمح شوبنهاورهنا إلى الإرادة ذاتها التى ليست بموضوع من موضوعات التمثل، ممهدًا بذلك لجوهر مذهبه فى الإرادة الذى سيتطرق إليه على نحو تدريجى.

من العلم يدرس الصور الثابتة، أما القسم الثانى فيدرس المادة المتغيرة وفقًا لقوانين تحولها من صورة ما إلى صورة أخرى. وعلم المورفولوجيا هو ما نسميه التاريخ الطبيعى بالمعنى الواسع، وليس بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وهو ما يعلمنا – وخاصة ما تعلق منه بعلمى الحيوان والنبات– معرفة الأشكال المتنوعة الثابتة من الكيان العضوى، ومن ثم، معرفة الصور التى يتم تحديدها بشكل قاطع، رغم التغير المتواصل فى الأفراد Individuen؛ وهذه الصور تشكل جانبًا كبيرًا من مضمون التمثل المدرك عيانيًا. ويقوم علم التاريخ الطبيعى بعمل تصنيف وعزل وربط وترتيب لهذه الصور وفقًا لأنساق طبيعية ومصطنعة، ويدرجها تحت تصورات تجعل من الممكن معاينتها ومعرفتها جميعًا. وبالإضافة إلى ذلك يتم عمل تناظر وظيفى دقيق للغاية لهذه الصور فى مجملها وتفاصيلها الجزئية بحيث يخضعها لتصميم موحد unité de plan، وبذلك يمكن مضاهاة تلك الصور بالموضوعات فى تنويعاتها المتعددة التى لم يتم تصنيفها بعد. وعملية تحول المادة إلى تلك الصور– أى إلى أصل الأفراد– ليست هى الجانب الأساسى الذى يعتد بدراسته هنا، حيث إن كل فرد ينشأ من شبيهه من خلال التوالد، وهى عملية تحدث فى كل مكان على نحو غامض، وهناك ما يحول دون معرفتها بوضوح حتى الآن. ولكن القدر الضئيل المعروف عن هذا إنما يلتمس فى الفسيولوجيا التى تنتمى إلى العلم الطبيعى الإتيولوجى. وعلم المعادن، وخاصة عندما يصبح نوعًا من الجيولوجيا، يميل أيضًا للانتماء إلى هذا العلم الإتيولوجى، رغم أنه ينتمى فى الأصل إلى المورفولوجيا. أما علم الإتيولوجيا بمعناه الدقيق فهو يشتمل على كل فروع العلم الطبيعى الذى يكون اهتمامه الأساسى دائمًا هو معرفة العلة والمعلول؛ فهذه العلوم تعلمنا كيف أن حالة ما من حالات المادة تنتج عنها بالضرورة– وفقًا لقاعدة ثابتة– حالة أخرى محـــددة، وكيف يؤدى حدوث تغير محدد إلى حدوث تغير آخـــر بالضرورة . إن البرهـــان على ذلك يســـمى التفــسير Erklärung (explanation)، والعلوم الأساسية التى يمكن أن نجدها هنا هى الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا.

ومع ذلك، فإننا إذا عكفنا على دراسة تعاليم هذه العلوم، فإننا سرعان ما سندرك أن الإفادة التى نتطلع إليها أصلاً لا يمكن أن نستمدها من الإتيولوجيا بشكل أفضل من المورفولوجيا. حقًا إن هذه الأخيرة تمدنا بصور متنوعة لانهائية ولا تحصى، وإن كانت مرتبطة بعضها ببعض من خلال قرابة عائلية لا تخطئها العين. غير أن هذه الصور تظل دائمًا بالنسبة لنا تمثلات غريبة علينا، وعندما نتأملها بهذا الاعتبار فإنها تبدو لنا أشبه بكتابة هيروغليفية غير مفهومة. وفي مقابل ذلك، فإن الإتيولوجيا تعلمنا أن هذه الحالة المحددة من المادة تنتج وفقًا لقانون العلة والمعلول حالة أخرى من المادة؛ وبذلك تكون قد فسرتها وقامت بواجبها. غير أنها فى واقع الأمر لا تفعل شيئًا أكثر من أنها تبين لنا الترتيب المنظم الذى وفقًا له تظهر حالات وشروط المادة، وتعلمنا فى كل حالة أن نعرف ما هى الظاهرة التى يجب أن تظهر بالضرورة فى هذا الزمان وذلك المكان بعينه؟ ولذلك فإنها تحدد لتلك الحالات موضعها فى الزمان والمكان وفقًا لقانون قد تعلمنا مضمونه المحدد من التجربة، ومع ذلك فإن صورته العامة وضرورته يتم تعريفنا بهما بشكل مستقل عن التجربة. ولكننا بهذه الطريقة لا نحصل على أدنى إفادة عن الطبيعة الباطنية لأى من تلك الظواهر. وهذه الطبيعة الباطنية تُسمى القوة الطبيعية Naturkraft (natural force)، وهى تقع خارج نطاق التفسير الإتيولوجى الذى يسمى الاطراد المنتظم الذى تتبدى عليه تلك القوة متى وجدت شروطها "بقانون الطبيعة" Naturgesetz (law of nature) . لكن قانون الطبيعة هذا، أى تلك الشروط وذلك الظهور لظاهرة ما فى مكان محدد وزمان محدد، هو كل يعرفه أو حتى يمكن أن يعرفه ذلك التفسير. أما القوة ذاتها التى تتجلى، أى تلك الطبيعة الباطنية الظاهرة التى تظهر وفقًا لتلك القوانين، فإنها تظل إلى الأبد سرًا بالنسبة لذلك التفسير، أى شيئًا ما يبدو غريبًا ومجهولاً فى أبسط الظواهر مثلما هو فى أكثرها تعقيدًا. فعلى الرغم من أن الإتيولوجيا قد حققت هدفها حتى الآن على أتم نحو فى مجال الميكانيكا وبدرجة أقل فى مجال الفسيولوجيا، فإن القوة التى بفعلها يسقط الحجر على الأرض، أو يدفع بها جسمًا آخر، تظل– من حيث طبيعتها الباطنية–

غريبة وغامضة، شأنها فى ذلك شأن القوة التى تُحدِث الحركة والنمو فى حيوان ما. فالميكانيكا تفترض مسبقًا المادة والوزن وعدم القابلية للنفاذ وقابلية توصيل الحركة من خلال المقاومة والصلابة .. إلخ، باعتبارها خواصًا لا يمكن فهم كنهها؛ ومن ثم فهى تسميها **قوى الطبيعة**، وتسمى ظهورها الضرورى والمنتظم وفقًا لشروط معينة بقانون الطبيعة. وعندئذ فقط يبدأ تفسيرها، وهو تفسير يكمن فى أنه يبين لنا بصدق وبدقة رياضية كيف وأين ومتى تتجلى كل قوة من هذه القوى، ويُرجِع كل ظاهرة من الظواهر التى تتجلى لنا إلى إحدى هذه القوى. ونفس الشىء يصدق على الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا فى مجالاتها الخاصة، وكل ما فى الأمر أنها تلجأ إلى مزيد من الفروض المسبقة، وتحقق إنجازًا أقل. وبالتالى، فإن أكمل التفسيرات الإتيولوجية لمجمل الطبيعة لن تكون فى واقع الأمر أكثر من تسجيل لقوى متعذر تعليلها، وبيان موثوق فيه للقاعدة التى وفقًا لها تظهر ظواهر تلك القوى، وتتابع، وتفسح السبيل بعضها لبعض فى الزمان والمكان. ولكن الإتيولوجيا قد مالت دائمًا إلى ترك هذه القوى التى تظهر على ذلك النحو بلا تفسير، وبذلك توقفت عند حدود الظاهرة ونظامها؛ حيث إن القانون الذى تتبعه الإتيولوجيا لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. ومن هذه الناحية يمكن مقارنتها بقطاع من قطعة رخام يظهر لنا العروق المختلفة العديدة جنبًا إلى جنب، ولكنه لا يتيح لنا أن نعرف مسار تلك العروق من باطن قطعة الرخام إلى سطحها. وإن جاز لى أن ألجأ إلى مقارنة أكثر طرافة، باعتبارها أكثر إدهاشًا، فيمكننى القول إن الباحث فى الفلسفة لا بد أن يكون شعوره إزاء المعرفة الإتيولوجية التامة بمجمل الطبيعة أشبه بشعور شخص وجد نفسه– دون أن يعرف كيف حدث ذلك– فى صحبة جماعة مجهولة تمامًا بالنسبة له، وكل فرد من أعضاء الجماعة يقدم له عضوًا آخر بوصفه صديقه أو ابن عمه، وبذلك يصبح الشخص على معرفة كافية بأعضاء الجماعة. ومع ذلك، فإنه إذ يؤكد على سعادته بمعرفة كل عضو يُقدَّم له أثناء اللقاء، فإن السؤال الذى تكاد تنطق به شفتاه فى كل مرة هو: "وما صلتى أصلاً بتلك الصحبة فى مجملها؟!".

وعلى هذا، فإن الإتيولوجيا لا يمكنها أبدًا أن تقدم لنا الإفادة المرجوة التى تتجاوز معرفتنا بتلك الظواهر من حيث هى تمثلات فحسب؛ لأن تفسيراتها على أية حال تظل غريبة تمامًا علينا، باعتبارها مجرد تمثلات لا نفهم دلالتها. فالارتباط السببى يقدم لنا فحسب قاعدة ونظام اقترانها فى المكان والزمان، ولكنه لا يكفل لنا معرفة تتجاوز ذلك الذى يظهر لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن قانون السببية ذاته تكون لــه مشروعية فحسب بالنسبة للتمثلات، أى لموضوعات من فئة محددة، ويكون لــه معنى فحسب عندما يتم افتراض وجود هذه الموضوعات. ومن ثم، فإنه- مثل هذه الموضوعات ذاتها- يوجد فقط بالنسبة للذات، ويكون على هذا النحو مشروطًا بها. وبذلك فإنه يكون معروفًا لنا عندما نبدأ من الذات، أعنى بطريقة قبلية، تمامًا مثلما يكون معروفًا لنا عندما نبدأ من الموضوع، أعنى بطريقة بعدية، على نحو ما علمنا كانط.

ولكن ما يدفعنا إذن إلى تقصى الأمر هنا، هو أننا غير قانعين بأن نعرف أن لدينا تمثلات، وأن هذه التمثلات هى كذا وكذا، وأنها مرتبطة بهذا القانون أو ذاك الذى تكون صياغته العامة دائمًا هى مبدأ العلة الكافية. فنحن نريد أن نعرف معنى تلك التمثِلات؛ فنتساءل عما إذا كان هذا العالم ليس سوى تمثلات. وفى تلك الحالة، فإن العالم سيمر بخبرتنا حتمًا كأضغاث أحلام، أو كرؤية لطيف عابر لا تستحق انتباهنا. أم أن هذا العالم شىء ما آخر، شىء ما بالإضافة إلى كونه تمثلاً، وإذا كان كذلك فماذا عساه يكون ذلك الشىء. من المؤكد أن هذا الشىء يمثل إضافة، أعنى أن هذا الشىء الذى نبحث عنه يجب أن يكون فى مجمل طبيعته مختلفًا تمامًا وجذريًا عن التمثل؛ وبذلك فإن صورة التمثل وقوانينه تكون بالضرورة دخيلة عليه. فنحن إذن لا نستطيع أن نصل إليه من خلال التمثل بهداية من تلك القوانين التى تربط فحسب الموضوعات والتمثلات بعضها ببعض، وهى تلك الصور التى تجسد مبدأ العلة الكافية.

لقد رأينا الآن أننا لا يمكن أن نصل إلى الطبيعة الباطنية للأشياء من الخارج. ومهما طال بحثنا فلن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء. وسيكون مسلكنا أشبه بمسلك رجل يدور حول قصر، باحثًا دون جدوى عن مدخل إليه، فيعكف عندئذ على رسم صور تخطيطية لواجهاته. ومع ذلك، فإن هذا هو الطريق الذى سلكه كل الفلاسفة من قبلى.

-18-

الواقع أن المعنى الذى أبحث عنه لهذا العالم الذى يتمثل أمامى باعتباره تمثلاً فحسب، أو الانتقال من هذا العالم باعتباره مجرد تمثل للذات العارفة إلى أى شيء آخر يمكن أن يكونه هذا العالم بجانب كونه تمثلاً- هو أمر لا يمكن أن يتأتى لأى باحث اللهم إلا إذا أصبح الباحث نفسه مجرد ذات عارفة خالصة (أى ملاك مجنح بلا جسم). ولكن هذا الباحث نفسه متأصل فى ذلك العالم، وبذلك فإنه يجد نفسه فيه باعتباره **فردًا Individuum**، وبعبارة أخرى يمكن القول إن **معرفته** التى هى الأساس الشرطى الذى يقوم عليه العالم فى مجمله باعتباره تمثلاً، هى مع ذلك معرفة تحدث برمتها من خلال وساطة الجسم، والتأثيرات التى تقع على هذا الجسم هي- كما بينا- نقطة بدء الذهن فى إدراكه العيانى لهذا العالم. وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة الخالصة هو تمثل شأن أى تمثل آخر، أى موضوع من بين الموضوعات. فحركات وأفعال هذا الجسم يدركها المرء تمامًا مثلما يدرك التغيرات فى سائر موضوعات الإدراك العيانى الأخرى، غير أن معانى هذه الحركات والأفعال ستبدو بالمثل غريبة عليه وغير مفهومة بالنسبة لـــه إذا لم يتم تفسير لغزها بطريقة مختلفة تمامًا. وإلا فإنه سوف يرى سلوكه باعتباره نتاجًا للدوافع التى تسير وفقًا لاطراد قانون الطبيعة، تمامًا مثلما أن التغيرات التى تحدث فى الموضوعات الأخرى تنتج عن الأسباب والمثيرات والدوافع. ولكنه عندئذ لن يفهم

تأثير الدوافع اللهم إلا بقدر ما يفهم الارتباط الذى يراه بين كل معلول آخر وعلته التى أوجدته. وهو عندئذ أيضًا قد يسمى الطبيعة الباطنية– التى لا يفهمها– لتلك المظاهر والأفعال الخاصة بجسمه، يسميها قوة أو خاصية أو سمة مميزة أو ما يحلو له أن يسمى، ولكنه لن تكون له رؤية لها أبعد من ذلك. غير أن هذا كله لا يعبر عن حقيقة الأمر هنا، فعلى العكس من ذلك نجد أن الإجابة عن اللغز تتبدى للذات العارفة للمرء فى وجوده كفرد، وهذه الإجابة تتبدى فى كلمة **الإرادة Wille (Will)**. فالإرادة، والإرادة وحدها، هى ما يمكن أن يمنحه مفتاح تفسير ظاهرة وجوده الخاص، ويكشف لـــه عن مغزى وجوده، ويبين لـــه الآلية الباطنية الكامنة وراء وجوده وأفعاله وحركاته. إن الجسم يتبدى على نحوين مختلفين تمامًا بالنسبة للذات العارفة التى لا تتجلى كموجود فرد إلا من خلال توحدها بالجسم. فالجسم يتبدى للإدراك العيانى الذهنى بوصفه تمثلاً أى بوصفه موضوعًا من بين الموضوعات، ويكون خاضعًا لقوانين تلك الموضوعات. ولكن الجسم يتبدى أيضًا على نحو مختلف تمامًا، أعنى بوصفه ما يكون معروفًا بطريقة مباشرة لكل فرد، وهو ما يشار إليه عندئذ بكلمة إرادة. فكل فعل حقيقى من أفعال إرادته يعد أيضًا فى نفس الوقت وحتمًا حركة من حركات جسمه، فلا يمكن للفرد أن يريد حقًا فعلاً ما، دون أن يكون فى نفس الوقت واعيًا بأن الفعل الصادر عن إرادته يظهر بوصفه حركة من حركات جسمه. ففعل الإرادة وعمل الجسم ليسا بحالتين مختلفتين نعرفهما موضوعيًا، وتربطهما رابطة السببية، فهما لا يتمثلان لنا من خلال علاقة العلة بالمعلول، وإنما هما شىء واحد بعينه، وإن بدا على نحوين مختلفين تمامًا: فهو يبدو لنا على نحو مباشر، ويبدو أيضًا للذهن فى الإدراك العيانى. وسوف نرى فيما بعد أن هذا ينطبق على كل حركة من حركات الجسم، فهو لا ينطبق فحسب على الحركة التى تنشأ عن دوافع، وإنما أيضًا على الحركة اللاإرادية التى تنشأ عن مثيرات، فالحقيقة أن الجسم فى مجمله ليس شيئًا آخر سوى الإرادة مجسدةً، أعنى واضحًا لنا فى سياق تناولنا لـــه. ولذلك، فإن الجسم الذى سميته الموضوع المباشر فى الكتاب السابق وفى مقالى "عن مبدأ العلة الكافية"، بناء على الرؤية

أحادية الجانب التى اتخذناها عمدًا هناك (أعنى تلك الرؤية الخاصة بالتمثل)، سوف أسميه هنا : التحقق الموضوعى للإرادة Objektivität des Willens (objectivity of the will) بناءً على وجهة نظر أخرى. ولذلك، فإنه يمكن أيضًا القول– بمعنى ما– إن الإرادة هى معرفة الجسم بطريقة قبلية، وأن الجسم هو معرفة الإرادة بطريقة بعدية. وقرارات الإرادة فيما يتعلق بالمستقبل إنما هى مجرد تدابير العقل المتعلقة بما سنريده فى وقت معين، وليست بأفعال حقيقية واقعية للإرادة. فالتنفيذ الفعلى هو فحسب ما يؤكِد القرار، وحتى يحين ذلك التنفيذ فإن القرار يظل دائمًا مجرد قصد يمكن تبديله، فهو يوجد فحسب فى العقل، أى يوجد فى صورة مجردة. فالإرادة والفعل لا يختلفان إلا على مستوى التأمل الانعكاسى، أما على مستوى الواقع فهما شيء واحد. فكل فعل حقيقى أصيل ومباشر من أفعال الإرادة يكون أيضًا فى الوقت ذاته وبطريقة مباشرة فعلاً مرئيًّا من أفعال الجسم، ويقابل هذا بالتناظر أن كل تأثير محسوس يقع على الجسم يكون أيضًا فى نفس الوقت وبطريقة مباشرة تأثيرًا محسوسًا يقع على الإرادة. وبذلك فإن هذا التأثير يسمى ألمًا عندما يكون مضادًا للإرادة، ويسمى ارتياحًا أو لذة عندما يكون متوافقًا معها. ودرجات هذين الإحساسين متباينة بشكل واسع. ومع ذلك، فإننا سنكون على خطأ تمامًا إذا سمينا الألم واللذة تمثلات؛ لأنهما ليسا بتمثلات على الإطلاق، وإنما هما التأثيرات المباشرة للإرادة فى صورتها المتجلية حسيًّا، أى فى الجسم؛ فاللذة والألم هما بمثابة الرغبة أو عدم الرغبة اللحظية والقسرية فى التأثير الذى يستشعره الجسم. وهناك القليل فحسب من التأثيرات الحسية التى تقع على الجسم ولا تستثير الإرادة، وأثناء هذه التأثيرات وحدها يكون الجسم موضوعًا معطى على الفور للمعرفة؛ لأن الجسم عندئذ– باعتباره مُدركًا من خلال الذهن– يكون موضوعًا لا يختلف عن غيره من الموضوعات غير المباشرة. ولذلك، فإن هذه التأثيرات ينبغى النظر إليها توًا باعتبارها مجرد تمثلات، ومن ثم ينبغى استثناؤها مما قلناه الآن. والتأثيرات الحسية المقصودة هنا هى الإحساسات الموضوعية الخالصة الخاصة بالبصر والسمع واللمس، وإن كان هذا المعنى المقصود يصدق

فقط طالما كان التأثير الواقع على أعضاء الحس يحدث على النحو الطبيعي المحدد الملائم لطبيعة الحواس. فمثل هذه التأثيرات تعد مثيرات بالغة الضعف لهذه الأعضاءِ الحسية المزودة والمهيأة على نحو خاص بقدرة على الحساسية، لدرجة أنها لا تؤثر فى الإرادة؛ وإنما هى تمد الذهن فحسب بالمعطيات التى ينشأ منها الإدراك العيانى بمنأى عن أية استثارة من جانب الإرادة. ولكن حينما يكون التأثير الواقع على تلك الأعضاء الحسية أكثر قوة ومغايرًا لطبيعتها فإنه يكون مؤلمًا، وبعبارة أخرى يكون ضد الإرادة؛ وبالتالى فإنه ينتمى أيضًا إلى حضورها الموضوعى. وحدوث الإرهاق العصبى يعنى أن الانطباعات الحسية التى من المفترض أن يكون لها درجة من الكثافة تكفى فحسب لأن تجعلها معطيات للإدراك من خلال الذهن– تبلغ درجة أعلى من الكثافة بحيث تستثير الإرادة، أى تثير الألم أو اللذة، وإن كان غالبًا ما تثير الألم. ومع ذلك فإن هذا الألم ينطوى فى جانب منه على حالة من الشعور بالبلادة وعدم القدرة على التعبير؛ وهذا لا يؤدى فحسب إلى شعورنا بالانزعاج عند سماع نغمات معينة أو التعرض لضوء قوى، وإنما يؤدى أيضًا بوجه عام إلى نشوء حالة من المزاج غير السوى والوسواس المَرَضى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن وحدة الجسم والإرادة سوف تتجلى– فيما ستتجلى– فى كون أن كل حركة عنيفة ومفرطة من حركات الإرادة– وبعبارة أخرى كل انفعال– تؤدى إلى تهيج الجسم وأنظمة عمله الباطنية بطريقة مباشرة وفورية، وتعوق مسار وظائفه الحيوية. وهذا ما تناولناه بالتفصيل فى كتابنا ***الإرادة فى الطبيعة***، الطبعة الثانية، ص 27."

وأخيرًا فإن معرفتى بإرادتى – رغم أنهـــا معرفة مباشـــرة لا يمكن أن تنفصل عن معرفتى بجسمى. فأنا أعرف إرادتى لا فى مجملها ولا فى وحدتها، ولا بشكل تام من حيث طبيعتها، وإنما أعرفها فقط فى أفعالها الجزئية، ومن ثم فى الزمان الذى هو بمثابة الصورة التى يتجلى من خلالها جسمى مثلما يتجلى من خلالها أى جسم آخر. ولذلك فإن الجسم هو شرط معرفتى بإرادتى. وبالتالى فإننى لا يمكننى حقًّا أن أتخيل هذه الإرادة بمعزل عن جسمى. وفى مقالى "عن مبدأ العلة

الكافية" تناولت الإرادة– أو بالأحرى موضوع المشيئة– بوصفها فئة خاصة من التمثلات أو الموضوعات. ولكننا حتى فى هذا المقال قد رأينا أن هذا الموضوع يتطابق مع الذات، أى بعبارة أخرى يكف عن كونه موضوعًا. ولذا فقد سمينا آنذاك هذا التطابق بالمعجزة التى لا تضاهى، وإن مجمل العمل الذى بين أيدينا هو إلى حد ما تفسير لهذا. فالواقع أننى بقدر ما أعرِف إرادتى باعتبارها موضوعًا، فإننى بذلك أعرفها باعتبارها جسمًا؛ ولكننى بذلك أكون قد رجعت ثانية إلى مستوى الفئة الأولى من التمثلات التى عرضتها فى ذلك المقال، أى رجعت ثانية إلى مستوى الموضوعات الواقعية. ولكننا من خلال بحثنا المتواصل سوف نرى بوضوح شيئًا فشيئًا أن هذه الفئة الأولى من التمثلات إنما تستمد تفسيرها وإيضاحها من الفئة الرابعة من التمثلات الواردة فى ذلك المقال، وهى الفئة التى لم يعد ملائمًا لها أن توضع فى مقابل الذات بوصفها موضوعًا؛ وبالتالى سوف نرى أننا يجب أن نتعلم فهم الطبيعة الباطنية لقانون العلية الذى يسرى على الفئة الأولى من التمثلات، وأن نفهم ما يحدث وفقًا لهذا القانون من خلال فهمنا لقانون الدافعية الذى يحكم الفئة الرابعة من التمثلات.

إن وحدة الإرادة والجسم – التى فسرناها الآن تفسيرًا مؤقتًا – لا يمكن البرهنة عليها إلا بالطريقة التى قدمناها هنا، وهى برهنة تمت بطريقة أولية، وسوف تصبح شيئًا فشيئًا أكثر كمالاً كلما تقدمنا فى سياق بحثنا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن البرهنة على هذه الوحدة بين الإرادة والجسم تعنى إمكانية رفعها من مستوى الوعى المباشر والمعرفة بطريقة عيانية إلى مستوى المعرفة العقلية أو المعرفة بطريقة مجردة. غير أنه يمكن القول من ناحية أخرى إن هذه الوحدة لا يمكن البرهنة عليها بطبيعتها، أى لا يمكن استنباطها كمعرفة غير مباشرة من معرفة ما أخرى مباشرة، لنفس السبب بعينه وهو أن معرفتنا بهذه الوحدة هى ذاتها المعرفة الأكثر مباشرة. فإذا لم نفهمها ونتمسك بها، فلا جدوى بعدئذ فى أن نتوقع الحصول عليها ثانية بطريقة ما غير مباشرة هى بمثابة معرفة اشتقاقية. فهى معرفة لها طبيعة خاصة تمامًا؛ ولذلك فإن حقيقتها لا يمكن فى واقع الأمر تصنيفها

تحت واحد من العناوين الأربعة التى صنفت على أساسها كل أشكال الحقيقة فى مقالى *"عن مبدأ العلة الكافية"*، الفصل 29 وما بعده، أعنى: الحقيقة المنطقية، والتجريبية، والميتافيزيقية، وما بعد المنطقية. لأن حقيقة هذه المعرفة- بخلاف أشكال الحقيقة الأخرى- لا تقوم على استناد تمثل مجرد ما إلى تمثل آخر، أو إلى الصورة الضرورية التى تحكم تمثلنا العيانى أو المجرد؛ وإنما تقوم على استناد حكم ما على العلاقة الكائنة بين تمثل الإدراك العيانى- أعنى الجسم- وشىء ما آخر لا يعد تمثلاً على الإطلاق، وإنما يكون مختلفًا اختلافًا كليًا من حيث النوع عن ذلك، أعنى الإرادة. ولذلك فإنى أود تمييز هذه الحقيقة عن كل ما عداها، وأن أسميها **حقيقة فلسفية** (philosophical truth) **philosophische Wahrheit** ويمكننا أن نعيد صياغة تعبيرنا عن هذه الحقيقة بأساليب مختلفة، فنقول: إن جسمى وإرادتى هما شىء واحد، أو نقول: إن ما أسميه جسمى بوصفه تمثلاً للإدراك العيانى، هو ما أسميه إرادتى طالما كنت واعيًا بها على نحو مختلف تمامًا لا يقارن بأى نحو آخر؛ أو لنقل: إن جسمى هو التحقق الموضوعى Objektivät (objectivity) لإرادتى؛ أو إن جسمى يظل بمثابة إرادتى طالما كنت أنظر إليه بمنأى عن كونه موضوعًا لتمثلى، وهكذا[1].

-19-

إذا كنا فى الكتاب الأول قد اضطررنا على كره منا إلى اعتبار جسمنا مجرد تمثل للذات العارفة مثل سائر الموضوعات الأخرى فى عالم الإدراك العيانى، فقد أصبح الآن من الواضح بالنسبة لنا أن هناك شيئًا ما داخل وعى كل امرئ يحمله على تمييز جسمه عن سائر الأجسام الأخرى التى تشبهه من نواح أخرى معينة. ذلك أن جسمنا يتمثل لوعينا بطريقة أخرى تمامًا، مختلفة كليةً من حيث النوع، وهذا هو ما أشرنا إليه بكلمة الإرادة. وهذه المعرفة المزدوجة بجسمنا هى بعينها ما

(1) انظر الفصل 18 من المجلد الثانى.

يطلعنا على طبيعة الجسم ذاته، وعلى حركاته وأفعاله التى تنشأ عن الدوافع، وكذلك على الخبرات التى يعانيها بفعل التأثيرات الخارجية، وفى كلمة واحدة نقول إن هذه المعرفة المزدوجة تطلعنا على طبيعة الجسم، لا بوصفه تمثلاً، وإنما بوصفه شيئًا ما آخر فوق هذا ويتجاوزه؛ ومن ثم تطلعنا على طبيعته التى يكون عليها **فى ذاته an sich (in itself)**. ونحن ليس لدينا مثل هذه المعرفة المباشرة بطبيعة الموضوعات الواقعية الأخرى وأفعالها وما يجرى عليها.

وبسبب هذه العلاقة الخاصة بين الذات العارفة وبين الجسم الواحد الذى يخصها، فإن الذات تصبح هنا وجودًا فرديًا، وبمنأى عن هذه العلاقة فإن الجسم يصبح بالنسبة للذات مجرد تمثل شأن كل التمثلات الأخرى. ولكن هذه العلاقة التى بفضلها تصبح الذات العارفة **فردًا** لا تدوم- لنفس السبب- إلا من حيث علاقة بينه وبين تمثل واحد خاص من جملة تمثلاته. ولذلك فإنه يكون واعيًا بهذا التمثل الخاص لا فى ذاته فحسب، وإنما بطريقة مختلفة تمامًا فى نفس الوقت، أعنى أنه يكون واعيًا بهذا التمثل بوصفه إرادة. أما إذا تجردت الذات العارفة من تلك العلاقة الخاصة، من تلك المعرفة المزدوجة واللامتجانسة تمامًا الخاصة بشىء واحد بعينه؛ فإن هذا الشىء الواحد- أى الجسم- سيصبح عندئذ تمثلاً مثل سائر التمثلات الأخرى. ولذلك فإن الفرد العارف هنا كى يفهم وضعه من تلك المسألة، يجب عليه إما أن يفترض أن هذه السمة المميزة لذلك التمثل الواحد عن غيره من التمثلات، إنما توجد فحسب على أساس أن المعرفة التى يتخذها الفرد إزاء هذا التمثل الواحد هى معرفة ذات بعدين مزدوجين؛ وأن يفترض أنه يكون مطروحًا أمامه فى نفس الوقت أسلوبين للنظر إلى ذلك الموضوع الواحد المعطى كتمثل للإدراك العيانى؛ وأن يفترض أن هذا الأمر ينبغى تفسيره، لا على أساس من اختلاف هذا الموضوع عن غيره من الموضوعات، وإنما فقط على أساس من اختلاف علاقة معرفته بهذا الموضوع عن علاقة معرفته بغير ذلك من الموضوعات- أو أنه يجب عليه أن يفترض أن هذا الموضوع الواحد يكون فى جوهره مختلفًا عن سائر الموضوعات الأخرى، وأنه وحده من بين سائر الموضوعات يكون فى وقت واحد إرادةً وتمثلاً،

أما بقية الموضوعات – فى مقابل ذلك – فإنها تكون مجرد تمثلات، أعنى أطيافًا. وبذلك فإنه يجب أن يفترض أن جسمه هو الفرد الواقعى الوحيد فى العالم، أعنى الظاهرة الوحيدة للإرادة والموضوع المباشر الوحيد للذات العارفة. أما كون الموضوعات الأخرى تُعد شبيهة بجسمه من حيث هى **تمثلات** فحسب، أى أنها – مثل جسمه– تشغل حيزًا من المكان (الذى يمكن أن يكون هو ذاته موجودًا باعتباره تمثلاً فحسب)، وهى أيضًا– مثل جسمه– تكون لها فاعلية سببية فى المكان؛ فذاك أمر يقينى يشهد عليه مبدأ العلية الذى يصدق بطريقة قبلية على كل التمثلات، ولا يسمح بأن يكون هناك أى معلول دون وجود علة له. ولكن بصرف النظر عن أننا لا يمكن أن نستدل من المعلول إلا على علة بوجه العموم، لا علة مشابهة (والمقصود بها هنا الجسم)[*]– فإننا ما زلنا بهذا الاعتبار فى مجال التمثلات التى فيها وحدها يسرى قانون العلية، والتى لا يمكن لهذا المبدأ أن يتخطاها إلى شىء وراءها. أما التساؤل عما إذا كانت الموضوعات التى يعرفها الفرد بوصفها تمثلات فحسب، تعد أيضًا– مثل جسمه– تجليات لإرادة ما، فهو يجسد مغزى السؤال المتعلق بواقعية العالم الخارجى، كما بينا فى الكتاب السابق. وإنكار هذه الواقعية هو مفاد مذهب الأنانية theoretischer Egoismus (theoretical egoism) على المستوى النظرى، وهو المذهب الذى ينظر فيه الأنا إلى كل الظواهر التى تقع خارج سياق إرادته الخاصة على أنها أطياف، تمامًا مثلما هو الحال بالنسبة لمذهب الأنانية على المستوى العملى praktiscer Egoismus (practical egoism)، حيث نجد أن المرء هنا ينظر إلى شخصه ويتعامل معه باعتباره الشخص الوحيد، معتبرًا كل الأشخاص الآخرين مجرد أطياف. ولا شك أن مذهب الأنانية على المستوى النظرى لا يمكن أبدًا تفنيده بواسطة البراهين، ومع ذلك فإنه لم يستخدم أبدًا فى الفلسفة إلا كسفسطة شكية،

(*) المعنى المراد هنا هو التالى: بصرف النظر عن أن مبدأ العلة الكافية يقضى بأن كل معلول ينتج عن علة ما على وجه العموم، ومن ثم فإنه لا يختص أو يتعلق بالجسم من حيث هو علة تشبه غيرها من الموضوعات التى تمارس فاعليتها كعلل أيضًا ...

أعنى بهدف التظاهر الزائف. أما استخدامه بوصفه اقتناعًا جديًا فلم يكن لـــه وجود إلا فى مصحة للمجانين، وهو بهذا الاعتبار لم يكن بحاجة إلى تفنيد بقدر ما هو بحاجة إلى علاج. ولذلك فإننا لا نخوض فيه أكثر من ذلك، وإنما ننظر إليه بوصفه المعقل الأخير للنزعة الشكية Skeptizismus الذى يظل قائمًا على الجدال. وهكذا فإن معرفتنا التى تكون دائمًا مقيدة بالفردية وتكون محدودة فى هذا النطاق تعنى أن كل شخص لا يمكنه أن يكون **إلا شيئًا واحدًا**، بينما يمكنه أن **يعرف** كل شىء آخر، وهذا التحدد هو حقًا ما يوجد الحاجة إلى الفلسفة. ولذلك فإننا إذ نسعى بهذا الاعتبار إلى توسيع حدود معرفتنا من خلال الفلسفة، سوف نتعامل مع الحجة الشكية لمذهب **الأنانية النظرى** التى تواجهنا هنا، باعتبارها حصنًا صغيرًا على الحدود. إننا نسلم بأن الحصن منيع، ولكننا نعرف أن الحامية التى تدافع عنه لا يمكن أبدًا أن تبرحه؛ ولذلك يمكننا أن نمر به تاركينه خلف ظهورنا دون أن يكون هناك خطر منه.

إن معرفتنا المزدوجة بماهية جسمنا وفاعليته، وهى المعرفة التى تحدث بأسلوبين مختلفين تمامًا، قد أصبحت الآن واضحة. وعلى هذا، فسوف نستخدمها فيما هو أبعد من ذلك كمفتاح لفهم الوجود الباطنى لكل ظاهرة فى الطبيعة. سوف ننظر فى أمر كل الموضوعات التى ليست بجسمنا – وبالتالى لا تكون معطاة لوعينا بهذا الأسلوب المزدوج– على أساس من مقارنتها بهذا الجسم. ولذلك سوف نفترض أنه كما تكون هذه الموضوعات– من وجه ما – تمثلات ، تمامًا مثلما يكون جسمنا، وتكون من هذه الناحية متكافئة معه؛ كذلك فإننا نجد أن هذه الموضوعات – من وجه آخر – إذا ما صرفنا النظر عن وجودها من حيث هى تمثل للذات، نجد أن ما يبقى منها هو بالضرورة– من حيث طبيعته الباطنية – نفس الشىء الذى نسميه فى أنفسنا إرادةً. فلأى نوع آخر من الوجود أو الواقع يمكننا أن نعزو بقية العالم المادى؟ ومن أى مصدر يمكننا أن نستمد العناصر التى منها نشيد ذلك العالم؟ فليس هناك شىء على الإطلاق معروف لنا أو يمكن تصوره سوى الإرادة والتمثل. وإذا أردنا أن نعزو أكبر قدر معروف من الحقيقة إلى العالم

المادى، الذى يوجد مباشرة فى تمثلنا فحسب، فإننا عندئذ نهبه نفس الحقيقة التى تمتلكها أجسامنا فى نظر كل فرد منا؛ لأن أجسامنا هى أكثر الأشياء حقيقة بالنسبة لكل منا. ولكن إذا ما حللنا الآن حقيقة هذا الجسم وأفعاله، بمنأى عن كونه تمثلاً لنا، فلن نجد عندئذ شيئًا فيه سوى الإرادة، بل إن حقيقته تُستنفَد فى هذه الإرادة. ولذلك فإننا لا يمكن أن نجد فى أى مكان نوعًا آخر من الحقيقة لنعزوه إلى العالم المادى. فإذا كان العالم شيئًا ما أكثر من كونه تمثلنا، لقلنا إنه فيما عدا كونه تمثلاً – ومن ثم فى ذاته ووفقًا لطبيعته الباطنية العميقة – يكون نفس الشىء الذى نجده مباشرة فى أنفسنا بوصفه إرادة. أقول "**فى ماهيته الباطنية العميقة**"، وإن كنا ينبغى أولاً أن نتعرف قبل كل شىء على هذه الماهية الباطنية للإرادة، كيما يمكن أن نعرف كيف نميز بينها وما لا ينتمى إليها فى ذاتها، وإنما إلى تجلياتها التى تتبدى فى درجات عديدة. ومن ذلك –على سبيل المثال– الحالة التى تكون فيها الإرادة مصحوبة بالمعرفة، والتحدد بالدوافع الذى يكون مشروطًا بهذه المعرفة. وسوف يتبين لنا شيئًا فشيئًا أن هذا الأمر لا ينتمى إلى الطبيعة الباطنية للإرادة، وإنما ينتمى فحسب إلى أكثر تجلياتها وضوحًا فى الوجود الحيوانى والإنسانى. ولذلك فإن قلت إن القوة التى تجذب حجرًا ما إلى الأرض هى من طبيعة الإرادة فى ذاتها، بمنأى عن كل تمثل، فلا يمكن عندئذ لأى شخص أن يلصق بتلك القضية المعنى العبثى الذى يفيد أن الحجر يحرك ذاته وفقًا لدافع جلَى؛ لأن هذا هو فحسب النحو الذى تتجلى عليه الإرادة فى الإنسان[2]. وسوف نثبت الآن على نحو أوضح، ونطور إلى أبعد مدى وبوضوح وتفصيل، ما فسرناه بشكل مؤقت وبوجه عام.

---

(2) وبذلك، فإننا لا يمكن بأية حال أن نتفق مع بيكون الفيرولامى حينما يظن (فى كتابه: ***De Augmentis Scientiarum*, 1.4 in fine**) أن كل الحركات الميكانيكية والفيزيقية للأجسام تنشأ فقط عقب إدراك سابق يحدث فى تلك الأجسام، رغم أن هناك بصيصًا من الحقيقة وراء تلك القضية الكاذبة. فإن هذا هو الحال أيضًا فى قول كبلر (فى مقاله: ***De Planeta Martis***) إن الكواكب يجب أن تكون لديها معرفة كيما تحافظ على مساراتها البيضاوية =

-20-

بما أن الإرادة تمثل حقيقة جسمنا باعتباره وجودًا فى ذاته، وفيما عدا ذلك فإن وجود هذا الجسم يكون موضوعًا للإدراك العيانى، أعنى يكون تمثلاً- هذه الإرادة، كما قلنا، تعلن عن نفسها في المقام الأول فى الحركات الإرادية لهذا الجسم، حيث إن هذه الحركات ليست شيئًا آخر سوى المظهر المرئى للأفعال الفردية للإرادة. فهذه الحركات تظهر مباشرة وعلى نحو متزامن مع أفعال الإرادة هذه، وهى تتماهى معها، ولا تتميز عنها إلا من حيث إنها اتخذت صورة قابلة للإدراك، أى أصبحت فى صورة متمثلة.

ولكن أفعال الإرادة هذه دائمًا ما يكون لها أساس أو علة تكمن خارجها فى الدوافع التى توجهها. ومع ذلك، فإن هذه الدوافع لا تحدد أبدًا سوى ما أريده فى هذا الزمان، وفى ذلك المكان، وفى تلك الظروف، ولا تحدد أبدًا ما أريده عمومًا، أو ما سوف أريده عمومًا، أى إنها لا تحدد أبدًا المبدأ الأخلاقى العام لمشيئتى فى مجملها. ولذلك فإن مجمل الطبيعة الباطنية لمشيئتى لا يمكن تفسيرها من خلال الدوافع، وإنما هذه الدوافع تحدد فحسب تجليها فى لحظة معينة من الزمان، إنها مجرد المناسبة التى فيها تكشف إرادتى عن ذاتها. أما هذه الإرادة ذاتها، فإنها تكمن خارج نطاق قانون الدافعية، فى حين أن تجلى الإرادة فى كل لحظة زمانية هو فحسب ما يكون محددًا بذلك القانون. فالدافع يعد سببًا كافيًا لتفسير سلوكى فقط بافتراض تحقق طبيعتى التجريبية. أما إذا تجردت من طبيعتى هذه، وتساءلت عن السبب الذى يجعلنى بوجه عام أريد هذا ولا أريد ذاك، فلن أجد إجابة عن سؤالى، ذلك أن ما يكون خاضعًا لمبدأ العلة الكافية إنما هو ظاهرة **Erscheinung** الإرادة، لا الإرادة ذاتها التى يمكن أن نصفها من هذه الناحية بأنها بلا سبب

=بتلك الدقة البالغة، وأن تضبط سرعة حركتها بحيث تظل دائمًا مثلثات السطح المستوى لمدارها متناسبة مع الوقت الذى تستغرقه فى المرور بقواعد هذه المثلثات.

grundlos (groundless). وأنا أفترض هنا إلى حد ما مذهب **كانط** فى الطابع التجريبى والطابع العقلانى، مثلما افترض ملاحظاتى المتعلقة بتلك المسألة فى كتابى عن *المشكلات الأساسية لعلم الأخلاق*, ***Grundprobleme der Ethik*** (صفحات 48-58 ، وصفحة 178 وما يليها من الطبعة الأولى؛ وصفحات 46-57 ، وصفحة 174 وما بعدها من الطبعة الثانية). وسوف نتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى بصورة أكثر تفصيلاً فى الكتاب الرابع. غير أننى أود الآن التنويه فحسب إلى أن نشوء ظاهرة ما عن ظاهرة أخرى- كما هو الأمر فى الحالة التى نحن بصددها التى ينشأ فيها الفعل عن دافع- لا يتعارض على الإطلاق مع النظر إلى الإرادة باعتبارها الحقيقة الباطنية المستقلة بذاتها لهذا الفعل. فالإرادة ذاتها بلا سبب، ومبدأ العلة الكافية فى كل مظاهره إنما هو فحسب صورة المعرفة؛ ومن ثم فإنه يسرى فحسب على مجال التمثل، مجال الظواهر، أى يسرى على المظهر المرئى للإرادة لا على الإرادة ذاتها التى تصبح مرئية.

وبما أن كل فعل من أفعال جسمى يكون مظهرًا أو تجليًّا لفعل من أفعال الإرادة، تفصح فيه إرادتى عن نفسها فى عمومها ومجملها، ومن ثم تفصح فيه شخصيتى عن ذاتها بناء على وجود دوافع معينة ؛ فإن ذلك يعنى أن تجلى أو ظهور الإرادة يجب أن يكون أيضًا شرطًا لازمًا وافتراضًا مسبقًا لكل فعل؛ لأن ظهور الإرادة لا يمكن أن يعتمد على شىء لا يستمد وجوده مباشرة منها فحسب، وبالتالى يكون وجودًا عارضًا فحسب. غير أن هذا الشرط هو **الجسم ذاته** فى مجمله. ولذلك فإن هذا الجسم ذاته يجب أن يكون تجليًّا للإرادة، ويجب أن يكون مرتبطًا بإرادتى فى مجملها- أى بشخصيتى العقلانية التى تكون شخصيتى التجريبية هى بمثابة تجليها فى الزمان- تمامًا على نفس النحو الذى يكون فيه الفعل الفردى لجسمى مرتبطًا بالفعل الفردى لإرادتى. ويترتب على ذلك بالضرورة أن مجمل جسمى ليس شيئًا آخر سوى إرادتى وقد أصبحت مرئية، إنه إرادتى ذاتها، ما بقيت هذه الإرادة موضوعًا للإدراك العيانى، أى تمثلاً من الفئة الأولى. ولقد

نوهنا فيما تقدم ما يؤيد هذا حينما ذكرنا أن كل انطباع حسى على جسمى يؤثر أيضًا فى إرادتى على الفور وبطريقة مباشرة، وهو بهذا الاعتبار يسمى ألمًا أو لذة، أو يسمى- عندما يكون الإحساس أخف حدة- السار أو غير السار. وعكس ذلك قد تبين لنا أيضًا فيما تقدم، وهو أن كل حركة عنيفة للإرادة- ومن ثم كل انفعال أو عاطفة- تؤدى إلى اضطراب الجسم وتعوق مسار وظائفه. والحقيقة أنه يمكننا أن نقدم- وإن كان بشكل منقوص تمامًا- تفسيرًا إتيولوجيًّا لنشوء جسمى، وبشكل أفضل من ذلك لنموه وحفظه. وهذا فى واقع الأمر هو الفسيولوجيا [علم وظائف الأعضاء] Physiologie، ولكن هذا العلم إنما يفسر موضوعه بالضبط على نفس النحو الذى به تفسر الدوافع الفعل. ولذلك فإن نشوء الفعل الفردى من خلال الدافع، واللزوم الضرورى للفعل عن الدافع، لا يتعارض مع أن الفعلَ بوجه عام وبطبيعته يكون مجرد تجلٍ أو ظهور لإرادة هى فى حد ذاتها بلا سبب. وبذلك فإن التفسير الفسيولوجى لوظائف الجسم لا يسلب إلا قدرًا ضئيلاً من الحقيقة الفلسفية التى تقول إن مجمل وجود هذا الجسم ومحصلة وظائفه، إنما هى تجسد لتلك الإرادة التى تظهر فى الأفعال الخارجية لهذا الجسم التى تحدث وفقًا للدوافع. وحتى إذا ما حاولت الفسيولوجيا أن ترجع هذه الأفعال الخارجية، أى الحركات المتحكمة والمباشرة، إلى أسباب كائنة فى الجسم العضوى الحى، كأن تفسر حركة العضلات، على سبيل المثال، بإرجاعها إلى وجود خليط من السوائل ("كتقلص الوتر الذى يكون رطبًا" على حد قول ريل Reil فى كتابه *أرشيف الفسيولوجيا* (***Archiv für Physiologie***, vi., S. 153 حتى على فرض أن الفسيولوجيا استطاعت أن تقدم لنا تفسيرًا ناجحًا من ذلك النوع، فإن هذا لن ينال على الإطلاق من الحقيقة اليقينية المباشرة التى تقول إن كل حركة إرادية willkürliche Bewegung (functiones animales) هى تجل لفعل من أفعال الإرادة. وبذلك فإن التفسير الفسيولوجى للحياة النامية vegetatives Leben (functiones

naturales vitales) بما هو عليه من تلك الضآلة، لا يمكنه أبدًا – مهما بلغ حظه من النمو– أن ينال من الحقيقة التى تقول إن مجمل الحيـــاة الحيوانية التى تنمو بذاتها على ذلك النحو هى تجل للإرادة. وبوجه عام يمكن القول– كما أسلفنا– إنه لا يمكن أبدًا لأى تفسير إتيولوجى سوى أن يقرر الوضع المحدد بالضرورة فى الزمان والمكان لظاهرة جزئية ولتجليها الضرورى وفقًا لقاعدة ثابتة. وفى مقابل ذلك، فإن الطبيعة الباطنية لكل ما يظهر على ذلك النحو، تظل على الدوام بالنسبة لكل تفسير إتيولوجى غير قابلة للفهم ومفترضة مسبقًا بلا تفسير؛ إذ يشار إليها فحسب بأسماء من قبيل: القوة أو قانون الطبيعة، وبأسماء من قبيل: الطابع المميز أو الإرادة فى حالة الحديث عن الأفعال. وهكذا فإنه على الرغم من أن كل فعل جزئي– استنادًا لطبيعة محددة افتراضية – ينشأ بالضرورة عن دافع معين، وعلى الرغم من أن النمو وعملية التغذية وكل التغيرات التى تحدث فى الجسم الحيوانى، تنشأ عن أسباب مؤثرة بالضرورة (مثيرات)– على الرغم من ذلك، فإن مجمل سلسلة الأفعال، وبالتالى كل فعل فردى وكذلك شرطه، أعنى مجمل الجسم ذاته الذى ينفذ الفعل؛ ومن ثم أيضًا العملية التى من خلالها وفيها يوجد الجسم، كل هذا ليس سوى **ظاهرة الإرادة die Erscheinung des Willens**، تحققها فى مظهر مرئى، أى **التجسد الموضوعى للإرادة Objektivität des Willens**. وعلى هذا تقوم ملاءمة الجسم الحيوانى والإنسانى ملاءمة تامة للإرادة الحيوانية والإنسانية، وهى الملاءمة التى تشبه بوجه عام– وإن كانت تتجاوز إلى حد بعيد– ملاءمة أداة مصنوعة لغرض ما بالنسبة لإرادة صانعها؛ وهى بهذا الاعتبار تبدو على أنها حالة من الصلاحية والموافقة لغاية ما، أعنى توصيفًا غائيًا للجسم. ولذلك فإن أجزاء الجسم لابد أن تتناظر تمامًا الحاجات والرغبات الأساسية التى من خلالها تكشف الإرادة عن ذاتها؛ فلا بد أن تكون هذه الأجزاء هى التعبير المرئى عن هذه الرغبات. فالأسنان والبلعوم والأمعاء هى جوع متجسد، وأعضاء التناسل هى

دافعية جنسية متجسدة، والأيدى المتشبثة والأقدام المسرعة تناظر الجهود غير المباشرة للإرادة التى تعبر عنها تلك الحركات. وتمامًا مثلما أن الصورة الإنسانية فى عمومها تناظر الإرادة الإنسانية، كذلك فإن البنية الجسمانية للفرد تناظر الإرادة المتخذة صورة فردية، أعنى شخصية الفرد؛ ولذلك فإن هذه البنية الجسمانية فى مجملها وكل أجزائها تكون ذات طابع مميز ومفعمة بالتعبير. ومن اللافت للنظر تمامًا أن بارمنيدس Parmenides قد عبر عن هذا فى الأبيات التالية التى اقتبسها أرسطو (*Metaphysik*, iii, 5):

"كما يكون لكل امرئ كيان من أوصال مرنة
كذلك يسكن الناس عقل متوافق معها.
لأن عقل كل امرئ وأوصاله متماثلان،
فالذكاء هو المقياس." (3)

-21-

من مجمل هذه التأملات، أصبحنا نعرف الآن بطريقة مجردة، ومن ثم بلغة واضحة ومحددة، ما يعرفه كل امرئ بطريقة عيانية، أعنى بالإحساس. ومفاد هذه المعرفة أن الإرادة هى الطبيعة الباطنية لوجوده الظاهرى، والتى تكشف عن ذاتها لـــه كموضوع للتمثل سواء من خلال أفعاله أو من خلال قوامها الدائم، وهو الجسم. فإرادته هى أكثر ما يتمثل فى وعيه فى صورة مباشرة، ولكنها فى ذاتها لا

---

(3) انظر الفصل 20 من المجلد الثانى، وانظر أيضًا كتابى عن الإرادة فى الطبيعة *Über den Willen in der Natur* تحت عنوانى "الفسيولوجيا" و "علم التشريح المقارن" حيث نتناول بتفصيل وعلى نحو تام ما تناولناه هنا بالتلميح فحسب.

تكون قد اندرجت بكليتها فى صورة التمثل الذى يقف فيه كل من الموضوع والذات أحدهما فى مواجهة الآخر، بل إنها- على العكس من ذلك- تكشف عن ذاتها لتصبح معروفة بطريقة مباشرة لا يكون فيها تمييز واضح تمامًا بين ذات وموضوع، إلا أنها تصبح معروفة للفرد ذاته لا فى مجملها، وإنما فقط فى أفعالها الفردية. وإن القارئ الذى يشاركنى الآن الاقتناع بهذا، سيجد أن الإرادة بذاتها تصبح مفتاحًا لمعرفة الماهية الباطنية العميقة لوجود الطبيعة فى مجملها؛ لأنه ينتقل إلى مشاهدة الإرادة فى كل تلك الظواهر التى لا تتبدى له على نحو ما يتبدى لــه وجوده الظاهرى من خلال معرفة مباشرة وغير مباشرة كذلك، وإنما تتبدى لــه فقط من خلال المعرفة المباشرة وحدها؛ ومن ثم تتبدى لــه بطريقة أحادية الجانب، أى بوصفها **تمثلاً** فحسب. ولسوف يتبين القارئ نفس هذه الإرادة، لا فحسب فى تلك الظواهر التى تشبه تمامًا وجوده الظاهرى والتى تتجلى فى سائر الناس والحيوانات، وإنما سيقوده مسار التأمل إلى أن يتبين أيضًا أن القوة التى تولد براعم النبات وبها ينمو، بل القوة التى يتشكل بها البلور، والقوة التى تجذب المغناطيس إلى القطب الشمالى، والقوة التى تشعره بالصدمة عندما تحتك المعادن من أنواع مختلفة ببعضها، وقوة التآلف الانتقائى فى عناصر المادة التى تتبدى فى التنافر والتجاذب وفى الانفصال والوحدة، بل قوة الجاذبية فى النهاية التى تمارس تأثيرها بشدة فى كل مادة، فتجذب الحجر إلى الأرض، وتجذب الأرض إلى الشمس- أقول إن القارئ سوف يتبين أيضًا أن هذه القوى لا تختلف إلا من حيث وجودها الظاهرى، ولكنها متماثلة من حيث طبيعتها الباطنية، وسوف يتبين أن هذه القوى جميعها تتبدى له بوصفها ما يكون معروفًا له بطريقة أكثر مباشرة وعلى نحو أوثق من معرفته بأى شىء آخر، وأنه حيثما تجلت هذه القوى فى أوضح صورة فإنها تسمى الإرادة. وهذا التطبيق للمعرفة التأملية هو وحده ما سيجعلنا نكف عن التوقف عند حدود الظاهرة، ويقودنا إلى **الشىء فى ذاته** **das Ding an sich** (the thing-in-itself). فكل ما يكون تمثلاً، أيًا كان نوع هذا التمثل، وكل ما

يكون **موضوعًا**، إنما يعد **وجــودًا ظاهريًا**. ولكن الإرادة وحدها تكون شيئًا فى ذاته، فهى فى ذاتها ليست تمثلاً على الإطلاق، وإنما تكون مختلفة **اختلافًا نوعيًا تامًا** عن هذا التمثل. إنها ما يكون كل تمثل وكل موضوع وجودًا ظاهريًا بالنسبة لها، أى **وجودًا مرئيًا وتجسدًا موضوعيًا** لها– إنها **الجوهر الأكثر عمقًا** واللب بالنسبة لكل شىء جزئى، مثلما هى بالنسبة للكل. وهى تظهر فى كل قوة عمياء من قوى الطبيعة مثلما تظهر فى كل فعل مدروس من أفعال الإنسان، وليس الاختلاف الكبير بين هذين الأمرين سوى اختلاف فى درجة التجلى، لا اختلاف فى الماهية الباطنية لما يتجلى.

-22-

وإذا كان الشىء فى ذاته (ونحن سنبقى على هذا التعبير الكانطى باعتباره صيغة مستقرة)– الذى هو بذاته لا يمكن أبدًا أن يكون موضوعًا، من حيث إن كل موضوع إنما يكون مجرد مظهر أو ظاهرة له– أقول إذا أردنا أن نفكر موضوعيًا فى هذا الشىء فى ذاته؛ فإننا يجب إذن أن نستمد اسمه ومفهومه من موضوع ما، أى من شىء ما يكون معطى لنا بطريقة موضوعية، وبالتالى من إحدى ظواهره. ولكن لكى يصبح هذا الموضوع الذى يتجلى فيه الشىء فى ذاته مرتكزًا لتفسيرنا، فينبغى ألا يكون شيئًا آخر سوى أكمل أشكال ظواهره، أعنى أكثرها وضوحًا وأكثرها قابلية للمعرفة المباشرة، وذلكم على وجه التحديد هو **إرادة الإنسان** **des Menschen Wille** . ومع ذلك، فينبغى أن نلاحظ أننا بطبيعة الحال نستخدم هنا فحسب **تسمية تفضيلية denominatio a potiori**، حيث إنه من خلال تلك التسمية سيكتسب تصور الإرادة اتساعًا لم يبلغه من قبل حتى الآن. حقًا إن **المعرفة بالمتماثل فى الظواهر المختلفة، وبالمختلف فى الظواهر المتماثلة**، هى شرط الفلسفة كما يلاحظ أفلاطون مرارًا. ولكننا حتى الآن لم نتعرف على التماثل بين الماهية الباطنية لأية قوة ناشطة وفاعلة فى الطبيعة من جهة، وبين

الإرادة من جهة أخرى؛ ولذلك فإننا لم ننظر إلى الأنواع العديدة من الظواهر على أنها مجرد أنواع مختلفة لنفس الجنس، ونظرنا إليها باعتبارها غير متجانسة. وبالتالى فليست هناك كلمة يمكن أن نجدها لتسمية المفهوم الخاص بهذا الجنس. ولذلك فإننى أسمى الجنس [هنا] باسم أهم أنواعه الذى تكون معرفتنا المباشرة به أقرب إلى متناولنا، وتقودنا إلى المعرفة غير المباشرة بسائر الأنواع الأخرى. ولكن من لا يكون قادرًا على إجراء التوسيع المطلوب فى هذا التصور، سيظل متورطًا فى سوء الفهم الدائم. إنه لن يفهم دائمًا من كلمة إرادة سوى أنواعها تلك التى قصرنا وصف الكلمة عليها حتى الآن، أى الإرادة الموجهة بالمعرفة، وعلى وجه التحديد تكون موجهة بالدوافع، بل بالدوافع المجردة فى واقع الأمر؛ وبذلك فإنها تكشف عن ذاتها بتوجيه من ملكة العقل.

ولكن هذا- كما قلنا- إنما هو فحسب الظاهرة أو المظهر الأكثر وضوحًا للإرادة. فيجب علينا الآن أن نتبين بوضوح الماهية العميقة لهذا التجلى كما تستبين لفكرنا وتكون معروفة لنا بطريقة مباشرة، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الظواهر التى تتجلى فيها نفس هذه الماهية على نحو أضعف وأقل وضوحًا، وبذلك فإننا نحقق التوسيع المطلوب فى تصور الإرادة. ولكن فى مقابل ذلك سوف يساء فهمى من قِبل أى شخص يظن أنه يستوى الأمر فى النهاية سواء عبرنا عن الماهية الباطنية لسائر الظواهر بكلمة الإرادة أو بأية كلمة أخرى. فلقد كان من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو كان هذا **الشىء فى ذاته** بمثابة شىء ما يمكن أن **نستدل** فحسب على وجوده، ومن ثم يمكن أن نعرفه فحسب بطريقة غير مباشرة ومجردة. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا عندئذ بالتأكيد أن نطلق عليه الاسم الذى يحلو لنا؛ فالاسم عندئذ سيكون فحسب بمثابة رمز لكم مجهول. ولكن كلمة إرادة التى سوف تكشف لنا- كما لو كانت كلمة سحرية- عن الماهية العميقة لكل شىء فى الطبيعة، لا يمكن على الإطلاق أن تعبر عن كم مجهول، عن شىء نصل إليه بواسطة الاستدلالات والأقيسة، وإنما هى تعبر عن شىء ما معروف لنا بإطلاق وبطريقة مباشرة، وإن هذا ليحدث على أفضل نحو، لدرجة أننا نعرف ونفهم ماذا تكون

الإرادة بشكل أفضل من معرفتنا وفهمنا لأى شيء آخر، أيًا كان النحو الذى عليه يكون. وحتى الآن، فإن تصور **الإرادة** لا زال يندرج تحت تصور **القوة Kraft**، وأنا– فى مقابل ذلك– أفعل بالضبط عكس ذلك وأريد أن نتصور كل قوة فى الطبيعة بوصفها إرادة. ولا يجب أن نتصور هذا الأمر على أنه مسألة جدالية حول كلمات أو مسألة لا طائل من ورائها، بل هو– على العكس من ذلك– أمر ذو دلالة وأهمية قصوى. لأن تصور **القوة**– شأن كل التصورات الأخرى– تكمن جذوره فى معرفة العالم الموضوعى من خلال الإدراك العيانى، أى فى الظاهرة أو التمثل الذى منه يُستمَد التصور. فهذا التصور تجريد مستخلص من المجال الذى تسوده علاقة العلة بالمعلول، أى من تمثل الإدراك العيانى، وهو يشير فحسب إلى الطبيعة السببية للعلة عند النقطة التى لم تعد فيها هذه الطبيعة السببية قابلة للتفسير على الإطلاق بطريقة إتيولوجية، وإنما تصبح بالضرورة افتراضًا مسبقًا لكل تفسير إتيولوجى. وفى مقابل ذلك، فإن تصور **الإرادة** من بين كل التصورات الممكنة هو التصور الوحيد الذى يكون متأصلاً لا فى الظاهرة، ولا فى مجرد التمثل الخاص بالإدراك العيانى، وإنما ينشأ وينبع من الوعى المباشر تمامًا لدى كل منا. فمن خلال هذا الوعى يعرف كل فرد ويتمثل له فى نفس الوقت على نحو مباشر وجوده ذاته فى فرديته الخاصة من حيث ماهيته، وبدون أى صورة، حتى وإن كانت صورة الذات والموضوع؛ لأن **العارف** والمعروف يتطابقان هنا. ولذلك فإننا إذا أرجعنا مفهوم **القوة** إلى مفهوم الإرادة، فإننا فى واقع الأمر سنكون قد أرجعنا شيئًا ما **مجهولاً** لدينا إلى شيء ما معروف لدينا، بل فى حقيقة الأمر إلى الشيء الوحيد الذى يكون معروفًا لدينا حقًا بطريقة مباشرة وبشكل تام، وسنكون بذلك قد وسعنا نطاق معرفتنا إلى حد كبير للغاية. وفى مقابل ذلك، فإننا إذا أدرجنا مفهوم **الإرادة** تحت مفهوم **القوة**، مثلما كان يحدث حتى الآن، فإننا بذلك نتخلى عن المعرفة المباشرة الوحيدة التى تكون لدينا عن الماهية الباطنية للعالم؛ حيث إننا بذلك نجعل هذه المعرفة تتوارى فى مفهوم مستخلص بالتجريد من الظاهرة، ولذلك لا يمكننا من خلاله أن نذهب أبدًا إلى ما هو أبعد من الظاهرة.

إن الإرادة بوصفها **شيئًا فى ذاته** تختلف تمامًا عن الظاهرة التى تمثلها، وتكون متحررة تمامًا من كل صور الظاهرة التى تتحول إليها حينما تتجلى؛ ولذلك فإن هذه الصور تتعلق فحسب **بتحققها الموضوعى**، وتعد دخيلة على الإرادة ذاتها. وحتى **صورة التمثل الأكثر عمومية**– وهى صورة تمثل **الموضوع** بالنسبة **للذات Subjekt**– لا تتعلق بها، ناهيك عن الصور الأخرى التى تكون تابعة لهذه الصورة، والتى تتمثل صيغتها العامة مجتمعة فى **مبدأ العلة الكافية**. وكما نعلم، فإن الزمان والمكان ينتميان إلى هذا المبدأ؛ وبالتالى تنتمى إليه أيضًا الكثرة التى توجد وتصبح ممكنة فقط من خلالهما. وبهذا الاعتبار الأخير فإننى سوف أسمى الزمان والمكان **مبدأ الفردية principium individuationis**، وهو تعبير مستمد من الفلسفة المدرسية القديمة، وأنا أرجو من القارئ أن يضع هذا الأمر نصب عينيه بحيث لا ينساه أبدًا. لأنه فقط من خلال الزمان والمكان نجد أن ما يكون واحدًا بعينه من حيث ماهيته ومفهومه، يبدو مختلفًا من حيث إنه يمثل كثرة من الأشياء المتواجدة معًا فى المكان والمتعاقبة فى الزمان. وبالتالى فإن الزمان والمكان هما مبدأ الفردية الذى كان مادة لكثير من التدقيقات والمجادلات فيما بين الفلاسفة المدرسيين وتلك التى جمعها سوارتس **Suarez (*Disp.* 5, Teil.3)**. ويتضح لنا من خلال ما ذكرناه أن الإرادة بوصفها شيئًا فى ذاته تقع خارج مجال مبدأ العلة الكافية بكل صـــوره، وبالتالى فإنها تكون فى مجملهـــا بلا سبب، رغم أن كل ظـــاهرة من ظـــواهرها تكون خاضـــعة فى مجملها لهـــذا المبـــدأ. إضـــافة إلى ذلك، فإنها تكون خالية من كل **كثرة Vielheit (plurality)**، رغم أن ظواهرها فى الزمان والمكان لا يحصى عددها. إنها بذاتها واحدة، إلا أنها ليست واحدة بالمعنى الذى يكون به موضوع ما موضوعًا واحدًا؛ لأن وحدة موضوع ما تكون معروفة فقط على أساس من وجود كثرة ممكنة فى مقابلها. كذلك فإن الإرادة تكون واحدة لا بالمعنى الذى يكون به مفهوم ما مفهومًا واحدًا؛ لأن المفهوم ينشأ فقط عن طريق التجريد من الكثرة؛ وإنما تكون واحدة باعتبارها ذلك

الذى يقع خارج الزمان والمكان، خارج مبدأ الفردية، أى خارج إمكانية الكثرة. وفقط عندما يصبح كل هذا واضحًا لنا من خلال دراستنا للظواهر والتجليات المختلفة للإرادة، يمكننا عندئذ أن نفهم على نحو تام معنى مذهب كانط فى أن الزمان والمكان والعلية لا تنتمى إلى الشىء فى ذاته وإنما إلى صور معرفتنا فحسب.

إن الطبيعة اللاسببية للإرادة كان يتم إدراكها بالفعل حيثما تتجلى الإرادة فى أوضح صورها، أى فى **إرادة الإنسان**، ولقد وصفت هذه الإرادة بأنها حرة ومستقلة. ولكن بسبب الطبيعة اللاسببية للإرادة ذاتها كان هناك إغفال للضرورة التى تخضع لها ظاهرة الإرادة أينما تجلت، وكان ينظر إلى الأفعال باعتبارها أفعالاً حرة، فى حين أنها ليست كذلك؛ لأن كل فعل إنسانى ينشأ بمقتضى ضرورة صارمة عن تأثير الدافع على الشخصية. وكما ذكرنا من قبل، فإن كل ضرورة هى علاقة النتيجة بالسبب، ولا شىء آخر سوى ذاك. **فمبدأ العلة الكافية** هو الصورة العامة لكل ظاهرة، والإنسان فى ممارسته لفعله يكون– شأن كل ظاهرة أخرى– خاضعًا لهذا المبدأ. ولكن لأن الوعى الذاتى يعرف الإرادة بطريقة مباشرة وفى ذاتها، فإن هذا الوعى الذاتى يكمن فيه أيضًا الوعى بالحرية. غير أن الحقيقة التى يتم إغفالها هنا هى أن الفرد، أى الشخص، ليس هو الإرادة من حيث هى شىء فى ذاته، وإنما هو **ظاهرة** الإرادة، ومن ثم يكون بهذا الاعتبار محددًا، ومندرجًا فى إطار الظاهرة، أى فى إطار مبدأ **العلة الكافية**. ومن ثم فإننا نكون بإزاء وضع غريب، وهو أن كل فرد يعتبر نفسه حرًا تمامًا بطريقة قبلية، حتى فيما يتعلق بأفعاله الفردية، ويتخيل أنه يمكنه فى أية لحظة أن يتخذ أسلوبًا مختلفًا من الحياة، وهو اعتقاد يعنى بالضبط أنه يمكن أن يكون شخصًا مختلفًا. ولكنه بطريقة بعدية، من خلال التجربة، يكتشف مندهشًا أنه ليس حرًا، وإنما يكون خاضعًا للضرورة؛ وأنه على الرغم من كل قراراته وتأملاته لا يغير من سلوكه، وأنه لا بد منذ بدء حياته وحتى نهايتها أن يتحمل نفس الشخصية التى يدينها هو نفسه، كما لو كان لزامًا عليه أن يؤدى الدور الذى أخذه على عاتقه حتى نهايته. ولا يمكننى هنا أن

أتابع مناقشة هذه المسألة إلى ما هو أبعد من ذلك، لأن هذه المسألة– باعتبارها أخلاقية– تخص موضعًا آخر من هذا العمل. أما فى الوقت الحالى؛ فإننى أود فقط أن أبين هنا أن الإرادة، وإن كانت فى ذاتها بلا سبب، إلا أن ظاهرة الإرادة، بما هى **ظاهرة**، تكون خاضعة لقانون الضرورة، أى لمبدأ العلة الكافية، حتى إننا قد لا نجد فى الضرورة التى تنشأ عنها ظواهر الطبيعة ما يحول دون أن نتعرف فيها على تجليات الإرادة.

وحتى الآن فإن ما نظرنا إليه باعتباره ظواهر للإرادة، إنما هو فحسب تلك التغيرات التى ليس لها سبب آخر سوى الدافع، أعنى التمثل. ولذلك فإن الإرادة فى الطبيعة قد نُسِبَت للإنسان فحسب، وعلى الأكثر للحيوانات؛ لأن المعرفة أو التمثل – كما ذكرت من قبل فى موضع آخر– هى بالتأكيد الخاصية الأصيلة والحصرية التى تميز المملكة الحيوانية. ولكننا نرى على الفور فى غريزة الحيوانات ومهارتها الآلية أن الإرادة تكون فاعلة أيضًا حيثما لا تكون موجهة بأية معرفة[4]. وكون أن الحيوانات لديها تمثلات ومعرفة هو أمر لا أهمية له هنا على الإطلاق؛ لأن الغاية التى تسعى من أجلها بطريقة محددة كما لو كانت دافعًا معروفًا لديها، تبقى مجهولة بالنسبة لها. ولذلك فإن أفعالها التى تحدث بلا دافع فى مضمار هذا السعى، لا تكون موجهة بواسطة التمثل، وتبين لنا ابتداء وبكل وضوح كيف تكون الإرادة فاعلة حتى بدون أية معرفة. إن الطائر الذى يبلغ من العمر عامًا واحدًا ليس لديه أية فكرة عن البيض الذى من أجله يبنى عشًا، والعنكبوت الصغير ليست لديه أية فكرة عن الفريسة التى من أجلها ينسج شبكة من خيوط، وحشرة أسد النمل[*] ليست لديها أية فكرة عن النملة التى من أجلها تحفر فجوة لأول مرة. ويرقة الحُنْطُب[**]

(4) لقد عنينا بتناول تلك المسألة فى الفصل 27 من المجلد الثانى.

(*) Ameisenlöwe (ant-lion) يرقة حشرة ذات أجنحة شبكية، تنشط ليلاً ناصبة شراكها للنمل.

(**) Hirschschröter (stag-beetle) نوع من الخنافس لذكوره فكان طويلان يشبهان قرون الأيل.

تقرض الخشب محدثة التجويف الذى سوف تتسلخ بداخله متحولة إلى حشرة كاملة، بحيث تضاعف حجم هذا التجويف قياسًا على حجمها فى حالة تحولها إلى ذكر مقارنة بحجمها فى حالة تحولها إلى أنثى، وذلك كى يتسنى لها فى الحالة الأولى أن تجد متسعًا لقرنيها، على الرغم من أنها ليس لديها بعد أية فكرة عن تلك القرون. ومن الواضح أن الإرادة تمارس عملها فى مثل هذه الأفعال لدى الحيوانات مثلما تمارس عملها فى سائر الوجوه الأخرى من نشاط الحيوانات، ولكن الإرادة فى ممارستها لعملها هنا تكون عمياء، فنشاط الإرادة وإن كان مصحوبًا هنا بالمعرفة، إلا أنه لا يكون مستمدًا من تلك المعرفة. وما إن نستبصر تلك الحقيقة التى تبين لنا أن التمثل باعتباره دافعًا ليس شرطًا ضروريًّا وجوهريًّا لنشاط الإرادة، حتى يمكننا أن نتعرف بسهولة أكبر على فعل الإرادة فى الحالات التى تكون فيها أقل وضوحًا. فنحن، على سبيل المثال، لن نعزو عندئذ بناء القوقعة التى يتخذها الحلزون بيتًا لــه إلى إرادة دخيلة على الحلزون نفسه موجهةً بمعرفة، اللهم إلا بقدر ما يمكننا القول إن البيت الذى نبنيه بأنفسنا يصبح موجودًا بفعل إرادة أخرى غير إرادتنا. كلا، بل إننا سوف نتعرف على كلا البيتين باعتبارهما من عمل الإرادة وقد تجسدت فى كلتا الظاهرتين ممارسةً فعلها فينا على أساس من الدوافع، بينما تمارس فعلها فى الحلزون بطريقة عمياء بوصفها اندفاعًا غريزيًّا توليديًّا للخلايا الحية متجهًا نحو الخارج. وحتى فى أنفسنا نجد الإرادة نفسها تسلك سبيلها على أنحاء شتى بطريقة عمياء، كما هو الحال فى تلك الوظائف لأجسامنا التى لا تكون موجهة بالمعرفة، فى كل ما تقوم به من عمليات حيوية وإنمائية: كالهضم، والدورة الدموية، والإفرازات، والنمو، والتكاثر. وليست أفعال الجسم وحدها، وإنما أيضًا مجمل الجسم ذاته- كما بينا من قبل- يكون ظاهرة للإرادة، للإرادة المتجسدة، الإرادة المتعينة. ولذلك فإن كل ما يحدث فى الجسم لا بد أن يحدث من خلال الإرادة، على الرغم من أن هذه الإرادة لا تكون هنا موجهة بالمعرفة، أى لا تكون متحددة بالدوافع، وإنما تسلك سبيلها بطريقة عمياء بناء على معلولات تسمى فى هذه الحالة بالمثيرات.

أننى أطلق اسم العلة Ursache (reason) –بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة– على تلك الحالة من حالات المادة Materie التى حينما تحدث حالة أخرى بمقتضى الضرورة فإنها فى نفس الوقت يجرى عليها تغير يعادل بالضبط ما تحدثه. وهذا ما تعبر عنه القاعدة التى تقول "إن الفعل ورد الفعل متساويان". إضافة إلى ذلك، فإنه فى حالة وجود علة بالمعنى الدقيق، نجد أن المعلول يزداد بنفس نسبة الازدياد فى العلة؛ ومن ثم فإن المعلول المضاد أو رد الفعل يزداد على نفس النحو أيضًا. وهكذا فإننا ما إن نعلم الكيفية التى تحدث بها عملية ما، حتى يمكننا قياس وحساب المعلول من خلال معرفة درجة كثافة العلة، والعكس صحيح. ومثل هذه العلل– بمسماها الدقيق– تؤثر فى سائر ظواهر الميكانيكا والكيمياء، وهلم جرا، وباختصار تؤثر فى سائر تغيرات الأجسام غير العضوية. وفى مقابل ذلك، فإننى أطلق اسم المثير Reiz (stimulus) على تلك العلة التى لا يجرى عليها ذاتها أى رد فعل متناسب مع معلولها، ولا تسير على الإطلاق درجة كثافتها بشكل متوازٍ مع درجة كثافة المعلول، حتى إن المعلول لا يمكن قياسه من خلالها. وعلى العكس من ذلك، فإن أية زيادة ضئيلة فى المثير قد تحدث زيادة كبيرة جدًا فى المعلول، أو يمكن– بطريقة عكسية– أن تلغى تمامًا المعلول الذى كان موجودًا، وهلم جرا. وكل تأثير يقع على الأجسام ذات الكيان العضوى الحى إنما يكون من ذلك النوع. ولذلك فإن كل تغير حقيقى عضوى وحيوى فى الجسم الحيوانى ينشأ عن مثير، لا عن مجرد علة. ولكن المثير– شأن كل علة ودافع بوجه عام– لا يحدد أبدًا سوى المدخل الذى من خلاله تتجلى كل قوة فى الزمان والمكان، لا الطبيعة الباطنية للقوة التى تتجلى. وبناء على استدلالنا السابق، فإننا نتعرف على هذه الطبيعة الباطنية بوصفها إرادة، ونحن نعزو لهذه الإرادة كل التغيرات اللاواعية والواعية فى الجسم. إن المثير يكفل الواسطة، ويشكل نقطة الانتقال، بين الدافع– وهو العلية التى مرت من خلال المعرفة– والعلة بمعناها الأضيق. وفى حالات معينة يكون المثير أقرب إلى الدافع، ويكون أحيانًا أقرب إلى العلة، ومع ذلك يمكن دائمًا تمييزه عنهما. وهكذا فإن ارتفاع السائل النباتى فى النبات– على سبيل المثال– يحدث

نتيجة لمثير، ولا يمكن تفسيره ابتداء من مجرد العلل على أساس من قوانين الهيدروليكا [علم السوائل المتحركة] أو الأنابيب الشعرية، ومع ذلك فإن هذه القوانين تعضده، وهو يقترب إلى حد بعيد من **التغير السببى الخالص**. ومن ناحية أخرى، نجد أن حركات نبات **Hedysarum gyrans**(*) ونبات **Mimosa pudica**(**) على الرغم من أنها تتبع أيضًا المثيرات فحسب، فإنها تكون شبيهة تمامًا بتلك الحركات التى تتبع الدوافع، وتبدو غالبًا على أنها تريد الانتقال [إلى مجال الدافع]. وانقباض إنسان العين مع ازدياد الضوء يحدث بناء على مثير، ولكنه يتحول إلى حركة مبنية على دافع؛ فهذه الحركة تحدث لأن الضوء المبهر سيؤثر على شبكية العين تأثيرًا مؤلمًا، ولتحاشى ذلك فإننا نقبض إنسان العين. وحدوث انتصاب القضيب هو دافع، من حيث إنه يكون تمثلاً، ومع ذلك فإنه يحدث بمقتضى الضرورة بناءً على مثير، وبعبارة أخرى يمكن القول إنه لا يمكن مقاومته، إذ يجب إقصاؤه [كتمثل] عن هذا المثير، كيما يمكن إخماده. وهذا هو ما يحدث أيضًا فى حالة الموضوعات الباعثة على الغثيان والتى تثير الرغبة فى القيء. وبذلك نكون قد درسنا لتونا غريزة الحيوانات باعتبارها رابطة فعلية من نوع مختلف تمامًا بين الحركة بناءً على مثيرات، والفعل الذى يحدث بناءً على دافع معروف. وربما يستهوينا الآن النظر فى مسألة التنفس باعتبارها رابطة أخرى من هذا النوع. لقد كان هناك جدال حول ما إذا كان التنفس ينتمى إلى الحركات الإرادية أو إلى الحركات اللاإرادية، أى إذا ما كان ينشأ عن دافع أم مثير؛ وربما أمكن تفسيره تبعًا لذلك باعتباره شيئًا ما يقع فيما بينهما. لقد أكد مارشال هول **Marshall**

(*) الاسم الشائع لهذا النوع من النبات هو **Semaphor plant** بناءً على حركته التى تشبه حركة إشارات السيمافور، ويُسمى أيضًا "بالنبات الراقص". وقد اعتُبِرت حركة أوراقه وفروعه فى اتجاه الشمس دليلاً على وجود روح فيه.

(**) نبات معروف بحركته النباتية فى المساء؛ إذ تُطوَى أوراقه وتتدلى، لتتفتح مع شروق الشمس، كما أن أوراقه تُطوى عند حدوث مثيرات أخرى: كالحرارة واللمس والهز، وهو يشبه النبات المصرى المسمى بالعامية "الست المِستِحية" الذى ترتبط حركته أيضًا بضوء الليل والنهار.

Hall (*On the Diseases of the Nervous System*, 293 seq.) أن التنفس وظيفة مزدوجة المصدر؛ لأنها تكون جزئيًا واقعة تحت تأثير الأعصاب المخية (الإرادية)، وتكون جزئيًا واقعة تحت تأثير الأعصاب الشوكية (اللاإرادية). ومع ذلك، فلابد لنا في النهاية أن نصنف التنفس في إطار تجليات الإرادة التي تنشأ عن دافع؛ لأن الدوافع الأخرى- أعني مجرد التمثلات- يمكن أن تحمل الإرادة على كبح التنفس أو تسارعه، ومن الواضح لنا هنا- كما هو الشأن في كل فعل إرادي آخر- أن المرء يمكنه أن يمتنع عن التنفس كليةً وأن يختنق إراديًا. والواقع أننا يمكن أن نفعل هذا في اللحظة التي يؤثر فيها دافع آخر على الإرادة بقوة بالغة كافية لأن تجعل الإرادة تتغاضى عن الحاجة الملحة للهواء. ووفقًا لرواية البعض يفترض أن يكون ديوچين قد أنهى حياته بالفعل بهذه الطريقة (Diogenes Laërtius, V1, 76) وقد ذكر الزنوج أيضًا أنه قد فعل ذلك (F.B. Osiander, *Über den Selbstmord* [1813], S. 170 - 180). وربما نجد في هذا الأمر مثالاً ساطعًا على تأثير الدوافع المجردة، أعني على سطوة المشيئة العقلانية حقًا على المشيئة الحيوانية الخالصة. والقول إن التنفس يكون على أية حال مشروطًا في جانب منه بالنشاط المخي، هو قول يشهد بصحته أن حمض البروسيك يسبب الموت بأن يشل ابتداءً المخ؛ وبالتالي فإنه بطريقة غير مباشرة يوقف التنفس. أما إذا أمكن الإبقاء بطريقة اصطناعية على التنفس إلى أن يزول التأثير المخدر، فلن يحدث الموت عندئذ. ويمكن أن نلاحظ هنا بشكل عارض أن التنفس يقدم لنا أوضح مثال على أن الدوافع تمارس فعلها بنفس القدر من الضرورة الذي يكون في فعل المثيرات والعلل الخالصة في أضيق معانيها، وأنه يمكن إبطال مفعولها من خلال دوافع مضادة، تمامًا مثلما أن الضغط يمكن تحييده من خلال ضغط مضاد. ذلك أنه في حالة التنفس يكون توهمنا لقدرتنا على الامتناع عن التنفس أضعف من أن يقارن بتوهمنا لقدرتنا في حالة الحركات الأخرى التي تنشأ عن دوافع؛ لأن الدافع في حالة التنفس يكون ملحًا للغاية، وقريبًا منا بشكل لصيق، ويكون إشباعه ميسورًا تمامًا نظرًا لأن العضلات التي تعمل على تحققه لا تكل

بطبيعتها، ولا يعوق عملها شيء عادةً، وتكون العملية في مجملها مدعومة بأكثر العادات تأصلاً لدى الفرد. ومع ذلك، فإن كل الدوافع تعمل في الحقيقة وفقًا لنفس الضرورة. والمعرفة بأن الضرورة تسري على الحركات الناشئة عن دوافع والحركات الناشئة عن مثيرات، سوف تتيح لنا أن نفهم على نحو أيسر أنه حتى ذلك الذي يحدث في الجسم العضوي بناءً على مثيرات، ويكون خاضعًا تمامًا للقانون، إنما يكون أيضًا، من حيث طبيعته الباطنية- إرادة. فالإرادة- لا في ذاتها بالطبع، وإنما في سائر **ظواهرها**- تكون خاضعة **لمبدأ العلة الكافية**، وبعبارة أخرى تكون خاضعة للضرورة[5]. وبناءً على ذلك، فلن نحصر أنفسنا هنا في إطار التعرف على الحيوانات بوصفها ظواهر للإرادة، سواء من حيث أفعالها أو من حيث مجمل وجودها، وهيئتها، وبنيانها، وإنما سنوسع من رؤيتنا بحيث نطبق على النبات أيضًا تلك المعرفة المباشرة بماهية الأشياء التي توهب لنا وحدنا. إن كل حركات النبات تنشأ عن مثيرات؛ لأن غياب المعرفة وغياب الحركات الناشئة عن دوافع - والتي تكون مشروطة بتلك المعرفة- هو ما يشكل الاختلاف الجوهري الوحيد بين الحيوان والنبات. ولذلك فإن ما يتبدى لتمثلنا بوصفه مجرد حياة نباتية، أي بوصفه قوة ملحة عمياء، سوف ننظر إليه- من حيث طبيعته الباطنية في حد ذاته- على أنه إرادة، وسوف نتعرف عليه باعتباره نفس الشيء الذي يشكل أساس وجودنا الظاهري الذي يعبر عن نفسه في أفعالنا، وأيضًا في مجمل وجود جسمنا ذاته.

ولا يبقى علينا سوى أن نتخذ الخطوة الأخيرة، أعني توسيع منهجنا في النظر إلى الأشياء بحيث يمتد ليشمل كل تلك القوى في الطبيعة، التي تمارس فعلها وفقًا

---

(5) لقد تحققت تمامًا من تلك المعرفة في مقالي *عن حرية الإرادة* الذي أتناول فيه بالتفصيل العلاقة بين العلة والمثير والدافع (انظر كتابي *المشكلات الأساسية لعلم الأخلاق* ***Die Grundprobleme der Ethik***، صفحات 30 - 44 ، وانظر الطبعة الثانية، صفحات 29 - 41).

لقوانين عامة ثابتة تخضع لها حركات كل تلك الأجسام التى تكون خالية تمامًا من الأعضاء، ولا تكون لديها أية حساسية للمثيرات، ولا أية معرفة بالدوافع. ولذلك يجب علينا أيضًا أن نستعمل هنا المفتاح اللازم لفهم الطبيعة الباطنية للأشياء- وهو المفتاح الذى لا يوهب لنا إلا من خلال معرفتنا بطبيعتنا الباطنية- لأجل فهم ظواهر العالم اللاعضوى التى تعد أكثر الظواهر بعدًا عنا. ولنتأمل الآن بانتباه ونلاحظ الاندفاع القوى الذى لا يُقاوَم والذى به تتحدر كتل الماء من علٍ إلى أسفل، والإصرار والتصميم الذى به يرتد المغناطيس دائمًا إلى القطب الشمالى، والرغبة العارمة التى بها ينجذب الحديد إلى المغناطيس، والعاطفة المتأججة التى بها يندفع قطبا التيار الكهربائى ليتحدا ببعضهما من جديد، والتى يزداد لهيبها – كما هو الحال فى الرغبات البشرية المتأججة- حينما يعترضها عائق. ولننظر فى السرعة والفجائية التى بها يتشكل البلور على ذلك النحو من الانتظام فى الهيئة التى يتبدى عليها؛ فمن الواضح أن هذا ليس سوى اندفاع محدد تمامًا ومحكوم بدقة، يتم كبح جماحه وتثبيته فى هيئة صلبة من خلال عملية التبلور. ولنلاحظ عملية الانتقال التى من خلالها تدفع الأجسام بعضها بعضًا وتتجذب بعضها إلى بعض، تتحد وتنفصل، حينما تترك وشأنها فى الحالة السائلة متحررة من قيود الصلابة. وأخيرًا، فإننا نشعر على نحو مباشر وفورى كيف أن الحمل الذى يقيد جسمنا بفعل جاذبيتها للأرض، يضغط ويُثقِل باستمرار هذا الجسم فى سعيه وراء ميله الوحيد. إذا لاحظنا كل ذلك، فلن نحتاج إلى بذل جهد كبير من التخيل كى نتعرف مرة أخرى على طبيعتنا الباطنية، حتى عندما تتبدى على مسافة بعيدة للغاية منا. إن تلك الطبيعة الباطنية هى ذلك الذى يسعى فينا نحو بلوغ غاياته مستعينًا بضوء المعرفة، ولكنها هنا تكون فى أضعف تجلياتها، ساعية فحسب سعيًا أعمى بأسلوب باهت، وعلى نحو واحد لا يتبدل. ومع ذلك، فلأن هذه الطبيعة الباطنية واحدة أينما كانت؛ كان من الضرورى أن تحمل فى كلتا الحالتين اسم الإرادة- تمامًا مثلما أن بصيص الضوء الأول من الفجر يشارك شعاع شمس منتصف الظهيرة فى أن كليهما يحملان اسم ضوء الشمس. ذلك أن كلمة إرادة

تشير إلى ما يكون وجودًا فى ذاته [أى الطبيعة الباطنية] بالنسبة لكل شىء فى العالم، واللب الوحيد لكل ظاهرة.

ومع ذلك، فإن البعد القصى، وفى واقع الأمر وهم الاختلاف التام بين ظواهر الطبيعة اللاعضوية من جهة وبين الإرادة من جهة أخرى- وهى الإرادة التى ندركها بوصفها الحقيقة الباطنية لوجودنا الخاص- إنما ينشأ أساسًا عن التضاد الكائن بين خضوع محدد تمامًا للقانون فى أحد نوعى هذه الظواهر، وتحكم عشوائى واضح فى النوع الآخر؛ لأنه فى حالة الإنسان تفصح الفردية عن نفسها بقوة؛ فكل امرئ لـــه شخصيته الخاصة به، وبالتالى فإن نفس الدافع لا يكون لـــه نفس التأثير على الجميع، وهناك ألف من الملابسات الصغرى التى تجد متسعًا لها فى المجال الواسع من المعرفة لدى فرد ما، فى حين تبقى مجهولة لدى الآخرين- هناك ألف من هذه الملابسات يمكنها أن تغير من تأثير هذا الدافع على الفرد. ولهذا السبب، فإن الفعل لا يمكن أن يكون محددًا مسبقًا من جهة الدافع وحده، حيث إن هناك عاملاً آخر يكون مفتقدًا فى هذا الشأن، أعنى **التعرف الدقيق على الطابع الفردى** وعلى المعرفة المصاحبة لذلك الطابع. وفى مقابل ذلك، فإن ظواهر قوى الطبيعة تعبر عن الطرف المضاد فى هذا الشأن. فهى تعمل وفقًا لقوانين عامة، دون انحراف عن مسارها، ودون فردية، وبناءً على ملابسات متجلية بشكل صريح، وتكون خاضعة لتحدد مسبق دقيق للغاية؛ ونفس القوة الواحدة من قوى الطبيعة تتجلى بذاتها فى الملايين من ظواهرها على نفس النحو تمامًا. ولتفسير تلك المسألة، وللبرهنة على هوية الإرادة **الواحدة** غير القابلة للانقسام فى سائر ظواهرها شديدة التنوع، فى ظواهرها الأكثر ضعفًا وظواهرها الأكثر قوة؛ يجب علينا فى المقام الأول أن ندرس العلاقة بين الإرادة بوصفها شيئًا فى ذاته وبين وجودها الظاهرى، أى العلاقة بين العالم بوصفه إرادةً والعالم بوصفه تمثلاً.

فسوف يهيئ لنا هذا أفضل السبل المؤدية إلى فحص أكثر شمولاً ودقة لمجمل الموضوع الذى نتناوله فى هذا الكتاب الثاني[6].

-24-

لقد تعلمنا من كانط العظيم أن الزمان والمكان والعليــة تكون ماثلة فى وعينا – وفقًا لنظام معين تخضع تمامًا لــه، وبسائر صورها الممكنة– بشكل مستقل تمامًا عن الموضوعات التى تظهر فيها وتشكل محتواها، أو لنقل بعبارة أخرى إننا يمكن أن نلتمسها سواء بدأنا من الذات أو من الموضوع. ولذلك فإنه يستوى أن نسميها أساليبَ الإدراك العيانى أو حدس الذات أو كيفيات الموضوع **من حيث هو موضوع** (وهذا ما يسميه كانط بالظاهرة)؛ وبكلمة أخرى نسميها **تمثلاً**. ويمكننا أيضًا أن ننظر إلى هذه الصور باعتبارها الحد الفاصل الذى لا يتجزأ بين **الموضوع والذات**. ولذلك فإن كل **موضوع** يجب بالطبع أن يظهر فيها، ولكن الذات– التى تكون مستقلة عن الموضوع الذى يظهر– تمتلك هذه الصور وتتجاوزها بشكل تام. ولكن إذا لم تكن الموضوعات التى تظهر فى تلك الصور مجرد أوهام بلا مضمون، وكان لها معنى، فلا بد إذن أن تشــير هــذه الموضوعات إلى شىء ما، أى يجب أن تكون تعبيرًا عن شىء ما، شىء ما لا يكون موضوعًا مثلها، أى لا يكون تمثلاً أو شيئًا ما يوجد فحسب بطريقة نسبية، أعنى بالنسبة لذات. فعلى العكس من ذلك، يجب أن تشير هذه الموضوعات إلى شىء ما يوجد بدون ذلك الاعتماد على شىء ما يقف فى مواجهته باعتباره شرطًا

---

(6) انظر الفصل 23 من المجلد الثانى، وانظر أيضًا فى عملى عن *الإرادة فى الطبيعة* *Über den Willen in der Natur* الفصل الوارد فيه بعنوان "فسيولوجيا النبات" والفصل الوارد فيه بعنوان "علم الفلك الطبيعى"، وهو ما يعد على أهمية قصوى بالنسبة للب مذهبى فى الميتافيزيقا.

ضروريًا له، وبدون الاعتماد على الصور التى يظهر عليها ذلك الشىء؛ وبعبارة أخرى يمكن القول إن هـــذه الموضوعات يجب أن تشير إلى شىء ما **لا يكون تمثلاً**، وإنما **يكون شيئًا فى ذاته**. وبناءً على هذا، فإن هناك إمكانية على أية حال لطرح السؤال التالى: هل تلك التمثلات، تلك الموضوعات، تعد شيئًا ما أكثر وأبعد من كونها تمثلات، أى موضوعات بالنسبة لذات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عساها أن تكون تلك التمثلات بهذا المعنى؟ ما هو ذلك الجانب الآخر منها الذى يكون مختلفًا كلية من حيث النوع عن التمثل؟ ما هو **الشىء فى ذاته das Ding an sich**؟ لقد كانت إجابتنا هي: **الإرادة der Wille**؛ ولكننى سوف أدع مؤقتًا هذه الإجابة جانبًا.

مهما يكن الشىء فى ذاته، فقد كان كانط على صواب حينما انتهى إلى القول بأن الزمان والمكان والعلية (التى تناولناها فيما بعد باعتبارها صورًا لمبدأ العلة الكافية، ذلك المبدأ الذى يمثل الصيغة العامة لصور الظاهرة) ما كان لها أن تكون من خواص الشىء فى ذاته، فليس بمقدورها أن تلحق به إلا بعد أن يصبح– وطالما يصبح– تمثلاً، أى أنها بعبارة أخرى تنتمى فحسب إلى ظاهرته أو مظهره، لا إليه فى ذاته. فحيث إنها [أى الزمان والمكان والعلية] تقع تمامًا فى نطاق معرفة الذات التى تنشئوها إنشاءً بشكل مستقل عن أى موضوع، فلا بد أن تكون متقيدة بمجال الوجود من حيث هو تمثل، لا بذلك الذى يصير تمثلاً [الشىء فى ذاته]. فهى بالضرورة تكون بمثابة صورة التمثل بما هو كذلك، ولا تكون بمثابة خواص تتعلق بذلك الذى اتخذ تلك الصورة. وهى يجب أن تكون معطاة سلفًا مع التقابل الصريح بين الذات والموضوع (كما يوجدان فى الواقع لا التصور)؛ وبالتالى فإنها بالضرورة ليست سوى التحديد الدقيق لصورة المعرفة بوجه عام، التى يكون هذا التقابل ذاته هو أعم تحديداتها. غير أن ما يكون فى الظاهرة، أى فى الموضوع، مشروطًا بدوره بالزمان والمكان والعلية، بما أنه لا يمكن تمثله إلا من خلالها، وأعنى به **الكثرة** التى توجد من خلال **التجاور والتوالى**، **والتغير والديمومة** اللتين توجدان من خلال قانون العلية، **والمادة** التى لا يمكن أن تصبح متمثلة إلا

بافتراض العلية، وفى النهاية كل شىء أيضًا مما لا يمكن تمثله إلا بواسطة الزمان والمكان والعلية- كل هذا فى مجمله لا ينتمى فى الحقيقة إلى ما يظهر هناك، أى إلى ما أصبح متخذًا صورة التمثل، وإنما ينتمى إلى هذه الصورة نفسها. ولكن ما يكون فى الظاهرة- على العكس من ذلك- غير مشروط بالزمان والمكان والعلية، فلا يمكن إحالته إليها، ولا يمكن تفسيره وفقًا لها- إنما هو على وجه الدقة ذلك الذى فيه يصبح الشىء الذى يظهر، أى الشىء فى ذاته، متجليًا بطريقة مباشرة. ويترتب على ذلك أن ما يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون معروفًا، أى بعبارة أخرى يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون واضحًا ومتميزًا وقابلاً لسبر غوره على أتم نحو-هو أمر ينتمى بالضرورة إلى ما يخص المعرفة **بما هى معرفة Erkenntnis als solche**؛ ومن ثم ينتمى إلى **صورة المعرفةForm der Erkenntnis**، ولا ينتمى إلى ذلك الذى **ليس بذاته تمثلاًan sich nicht Vorstellung**، **ليس موضوعًا**، وإنما أصبح قابلاً للمعرفة فقط من خلال دخول هذه الصور عليه، أى أصبح تمثلاً أو موضوعًا. ومن ثم، فإن ذلك الذى يعتمد بذاته على كونه معروفًا. أى على كونه فى عمومه وبذاته تمثلاً (وليس على ما يصبح معروفًا، وصار بذلك فحسب تمثلاً)؛ وبالتالى فإنه ينتمى دونما أفضلية على غيره إلى كل ما يكون معروفًا، وعلى هذا الأساس يمكن التماسه حينما نبدأ من الذات، تمامًا مثلما يمكن التماسه حينما نبدأ من الموضوع- إن ذلك وحده هو ما سوف يكون قادرًا على أن يكفل لنا دونما تحفظ معرفة كافية وشاملة تكون واضحة إلى أبعد مدى. ولكن ذلك لا يكمن إلا فى تلك الصور الخاصة بكل ظاهرة نكون على وعى بها بطريقة قبلية، ويمكن صياغتها عمومًا كتعبير عن مبدأ العلة الكافية. وصور هذا المبدأ المرتبطة بالمعرفة التى تحدث من خلال الإدراك (والتى نهتم هنا بها على وجه الحصر) هى الزمان والمكان والعلية. ومجمل الرياضيات البحتة والعلم الطبيعى الخالص المؤسس على نحو قبلي- تكون مبنية على هذه الصور وحدها. ولذلك فإن المعرفة فى هذه العلوم وحدها لا تلقى غموضًا، ولا تواجه ما لا يُسبَر غوره Unergründliche (the unfathomable). (ذلك الذى يكون بلا سبب، أعنى الإرادة)، أى ذلك الذى لا يمكن استنباطه من غيره. وبهذا الاعتبار، فقد أراد كانط،

كما ذكرنا من قبل، أن يصف تلك الفروع من المعرفة- علاوة على المنطق- بأنها العلم على وجه الخصوص وعلى وجه الحصر. وفى مقابل ذلك، فإن هذه الفروع من المعرفة لا تظهر لنا شيئًا سوى مجرد الارتباطات والعلاقات بين تمثل ما وتمثل آخر، أى تظهر لنا شكلاً بلا أى مضمون. فكل مضمون نستمده منها، أى كل ظاهرة تملأ تلك الأشكال، إنما تنطوى على شىء ما لم يعد قابلاً للمعرفة بشكل تام من حيث مجمل طبيعته، شىء ما لم يعد **قابلاً للتفسير** بكليته من خلال شىء ما آخر، وهكذا فإنه يكون شيئًا ما بلا سبب، تفتقد عنده المعرفة برهانها وكل وضوحها. ولكن ذلك الشىء الذى تتأبى طبيعته على الاستقصاء، إنما هو على وجه الدقة **الشىء فى ذاته**، ذلك الذى لا يكون فى جوهره تمثلاً، ولا يكون **موضوعًا** للمعرفة، وإنما يصبح معروفًا فقط عندما يتخذ تلك الصورة. غير أن الصورة تكون فى الأصل دخيلة عليه، إذ لا يمكنها أبدًا أن تتوحد بذلك الذى لا يمكن أبدًا إحالته إلى مجرد صورة، وحيث إن هذه الصورة هى **مبدأ العلة الكافية**، فإن ذلك الشىء بالتالى لا يمكن أبدًا **سبر غوره** بشكل تام. ولذلك فإذا كانت الرياضيات تقدم لنا معرفة شاملة بذلك الذى يمثل فى مجال الظواهر الكم والوضع والعدد، وباختصار العلاقة المكانية والزمانية، وإذا كانت الإتيولوجيا تطلعنا بشكل تام على الشروط المطردة التى بموجبها تظهر فى الزمان والمكان الظواهر بكل تحدداتها- إلا أن هذه العلوم، على الرغم من ذلك كله، لا تطلعنا سوى على السبب الذى يؤدى فى كل حالة من الحالات إلى ظهور ظاهرة ما محددة فى ذلك الوقت هنا، وفى ذلك المكان الآن، ومن ثم فإننا لا يمكن أبدًا أن نستعين بها على النفاذ إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. إذ يبقى هناك **شىء ما** لا يمكن أن يتجرأ عليه أى تفسير، وإنما يفترضه مسبقًا فحسب، أعنى قوى الطبيعة، ذلك الأسلوب المحدد الذى به تعمل الأشياء، تلك **الكيفية Qualität** والطبيعة المميزة لكل ظاهرة، **تلك التى تكون بلا سبب die Grundlose**، والتى لا تعتمد على **صورة الظاهرة**، أى لا تعتمد على **مبدأ العلة الكافية**، تلك الطبيعة التى تعد هذه الصورة ذاتها دخيلة عليها، إلا أنها بعد أن اتخذت تلك الصورة، فإنها تبدو الآن معتمدة على ذلك القانون الخاص بمبدأ العلة الكافية. غير أن هذا القانون لا يحدد سوى **ظهور** الظاهرة، **لا**

ذلك **الذى يظهر**، فهو يحدد فحسب **كيف** تكون الظاهرة، **لا ماذا تكون**، أى أنه يحدد صورتها لا مضمونها. فالميكانيكا والفيزياء والكيمياء تعلمنا القواعد والقوانين التى تعمل وفقًا لها قوى اللانفاذية والجاذبية والصلابة والسيولة والتماسك والمرونة والحرارة والضوء وتآلف العناصر والمغناطيسية والكهربية.. إلخ، أى أنها بعبـــارة أخرى تعلمنا القاعـــدة والقانون الذى تراعيه هذه القوى عندما تباشر عملها فى المكان والزمان فى كل حالة. ومهما كان ما يمكن أن نفعله، فإن هذه القوى ذاتها تظل **خصائص خفية qualitates occultae**؛ لأن الشىء فى ذاته على وجه التحديد هو ما يظهر تلك الظواهر من خلال تجليه. إنه مختلف تمامًا عن الظواهر ذاتها، إلا أنه من حيث تجليه يكون خاضعًا تمامًا **لمبدأ العلة الكافية** باعتباره صورة التمثل، ولكنه بذاته لا يمكن إحالته إلى هذه الصورة؛ ومن ثم لا يمكن تفسيره تفسيرًا إتيولوجيًا بشكل تام، أى لا يمكن سبر غوره بشكل كلى ونهائى. حقًا إنه يكون فى مجمله قابلاً للفهم طالما كان متخذًا هذه الصورة، أى طالما كان ظاهرة، ولكن طبيعته الباطنية لا يمكن تفسيرها- ولو حتى بالقدر اليسير- من خلال كونه قابلاً للفهم من حيث صورته. ولذلك فإنه كلما زاد قدر الضرورة فى المعرفة، زاد فيها قدر ما لا يمكن التفكير فيه أو تمثله إلا من خلال الإدراك العيانى، كما هو الحال فى العلاقات المكانية على سبيل المثال؛ ومن ثم فكلما كانت المعرفة أكثر وضوحًا ومدعاة للرضى، قل قدر واقعيتها أو محتواها الموضوعى الصرف؛ والعكس صحيح، فكلما زاد فيها قدر العارض الصرف، وزاد قدر انطباعها فينا باعتبارها معطاة تجريبيًا فحسب، زاد قدر ما فيها من موضوعية وواقعية حقيقية، وزاد فيها فى الوقت نفسه ما يند عن التفسير، وبعبارة أخرى زاد فيها قدر ما لا يمكن أن يستمد من أى شىء آخر أبعد منه.

ولا شك أن الإتيولوجيا كانت تسعى فى كل زمان- غافلة عن هدفها الحقيقى- إلى رد كل حياة عضوية إلى الكيمياء أو الطاقة الكهربائية، ورد كل كيمياء بدورها- أعنى كل خاصية كيميائية- إلى عملية ميكانيكية (أى إلى التأثير الذى يحدث من خلال تشكيل الذرات)، ورد هذه العملية بدورها حينًا إلى الموضوع الحامل لها، أعنى إلى ارتباط الزمان بالمكان الذى يجعل الحركة ممكنة، وردها

حينًا آخر إلى موضوع الهندسة الخالصة، أعنى الوضع فى المكان (على نحو يشبه تقريبًا الطريقة الهندسية الخالصة التى بها نستنبط بشكل صحيح تصغير معلول ما على أساس من مربع المسافة ونظرية الروافع). والهندسة يمكن ردها فى النهاية إلى الحساب الذى يعد- بسبب بعده الواحد- أكثر صور مبدأ العلة الكافية معقولية وقابلية للفهم وقابلية للتفسير بشكل تام. ومن الأمثلة على هذا المنهج المشار إليه هنا بوجه عام يمكن أن نذكر الذرات عند ديمقريطيس والدوامات **vertex** عند ديكارت، والفيزياء الميكانيكية لدى ليساج **Lesage** الذى حاول عند نهاية القرن الثامن عشر أن يفسر التآلفات الكيميائية بالإضافة إلى الجاذبية ميكانيكيًا من خلال التصادم والضغط، على نحو ما نرى ذلك بالتفصيل فى كتاب ***"Lucrèce Neutonien"***، كما يمكن أن نذكر كمثال يسير أيضًا فى هذا الاتجاه: عملية التشكل والتآلف عند رايل **Reil** باعتبارها سبب الحياة الحيوانية. وأخيرًا، فإن النزعة المادية الفجة التى بعثت مرة أخرى فى أواسط القرن الثامن عشر فى ظل توهم ينم عن جهالة على أنها نزعة أصيلة- هى نزعة تنتمى كلية إلى نفس هذا الاتجاه. فهى إذ تنكر بحماقة القوة الحيوية، فإنها تسعى فى المقام الأول إلى تفسير ظواهر الحياة بواسطة قوى فيزيائية وكيميائية، وتحاول تفسير هذه القوى بدورها بواسطة العملية الميكانيكية للمادة، والوضع والصورة وحركة الذرات المتخيلة، وبذلك فإنها تود أن ترد كل قوى الطبيعة إلى قوة الدفع والدفع المضاد باعتبارها تمثل لديها "الشىء فى ذاته". فحتى الضوء بالنسبة لهذه النزعة المادية يُنظَر إليه باعتباره ترددًا أو تموجًا ميكانيكيًا لأثير متوهم. فعندما يصل هذا الأثير إلى شبكية العين فإنه يقع عليها، وهكذا فإن وقع أربعمائة وثمانى وثلاثين بليونًا من هذا الأثير على سبيل المثال- يُوجِد اللون الأحمر، ووقع سبعمائة وسبع وعشرين منه يُوجِد لون البنفسج، وهكذا. وبهذا المنطق يمكننا إذن أن ندعى أن أولئك المصابين بعمى الألوان هم أولئك الذين لا يستطيعون عد الإيقاعات! إن مثل هذه النظريات الميكانيكية الجهولة الفظة السائرة على منوال ديمقريطس والتى تعد حقًا فجة، هى نظريات تليق تمامًا بأولئك الذين، بعد مرور خمسين عامًا على ظهور نظرية جوته

فى الألوان، لا يزالون يعتقدون فى نظرية نيوتن فى الضوء المتجانس، ولا يخجلون من ترديد هذا القول. ولسوف يعلمون أن ما يُغفر للطفل (ديمقريطس) لا يغفر للرجل البالغ. وربما يصلون يومًا ما إلى نهاية مخزية، ولكن كل امرئ عندئذ سوف ينسل من بينهم مدعيًا بأنه لا شأن له بهم. وما زال هناك الكثير مما سنقوله عما قريب عن هذا التفسير الخاطئ الذى يرد القوى الطبيعية الأصيلة بعضها إلى بعض، ولكننا نكتفى بذلك هنا مؤقتًا. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة؛ لأمكن عندئذ بالطبع تفسير كل شىء وإيضاحه، بل لأمكن رده فى واقع الأمر إلى مسألة حسابية فى النهاية، وسيكون ذلك عندئذ بمثابة أكثر الأشياء قداسة فى معبد الحكمة، وهو ما سيقودنا إليه فى النهاية على خير وجه **مبدأ العلة الكافية**. ولكن مضمون الظاهرة عندئذ سيتلاشى بأسره، ولن يبق إلا مجرد الصورة. وإن "ما يظهر" سيتم إرجاعه عندئذ إلى "الكيفية التى بها يظهر"، وهذه "الكيفية" ستصبح قابلة للمعرفة بطريقة قبلية، وبالتالى ستصبح متوقفة على ذات، ومن ثم تصبح موجودة فحسب بالنسبة للذات، وبذلك تصبح فى النهاية مجرد طيف عابر، أى مجرد تمثل وصورة التمثل، وبذلك كله لم يعد المرء بحاجة لأن يسأل عن الشىء فى ذاته. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة، لأمكن فى واقع الأمر أن نستمد مجمل العالم من الذات، ولتحقق بالفعل ما كان فيشته **يسعى إلى تحقيقه** من خلال دجله. ولكن هذا لا يمكن أن يكون؛ فالأوهام وأشكال السفسطة والقلاع التى تبنى فى الهواء بلا أساس هى ما يحدث بتلك الطريقة، ولكن العلم لا يحدث أبدًا بتلك الطريقة. فلقد تم بنجاح رد الظواهر العديدة والمتنوعة فى الطبيعة إلى قوى أصيلة جزئية، وهو ما يعد تقدمًا حقيقيًا تم إحرازه. فالعديد من القوى والكيفيات- التى كان ينظر إليها باعتبارها مختلفة- قد استمدت بعضها من بعض (كما استمدت المغناطيسية من الطاقة الكهربائية على سبيل المثال)؛ وبذلك تم اختزال عددها. وهكذا فإن الإتيولوجيا تحقق بغيتها عندما تتعرف على كل قوى الطبيعة وتظهرها على النحو الذى هى عليه، وتتحقق من أساليب عملها وأنواع تأثيرها، وبعبارة أخرى تتحقق من القاعدة التى وفقًا لها تظهر ظواهرها فى الزمان

والمكان مهتدية بمبدأ العلية، وتحدد وضعها بعضها بالنسبة لبعض. ومع ذلك، فسيبقى هناك دائمًا قوى أصيلة، سيبقى هناك دائمًا- كرواسب غير قابلة للذوبان- مضمون الظاهرة الذى لا يمكن رده إلى صورته، ولا يمكن بذلك تفسيره من خلال شىء ما آخر وفقًا **لمبدأ العلة الكافية**؛ لأنه فى كل شىء من أشياء الطبيعة يوجد هناك شىء ما لا يمكن أبدًا أن نرده إلى أى سبب، ولا يمكن أن نلتمس تفسيرًا له، ولا يمكن أن نبحث عن علة أبعد منه. وهذا الشىء "الما" هو الكيفية الخاصة المميزة لفاعليته، بمعنى أسلوب وجوده، أى كينونته وماهيته الحقيقية. ويمكن بطبيعة الحال البرهنة على وجود علة ما لكل معلول محدد يحدث فى الشىء ويجعله يمارس فعله فى ذلك الزمان والمكان المحددين، ولكن لا يمكن أبدًا أن نجد علة لفاعليته بوجه عام وعلى ذلك النحو المحدد الذى يكون عليه. فحتى إذا لم يكن لهذا الشىء أية كيفيات أخرى، إذا كان مجرد **ذرة غبار تتبدى فى شعاع الشمس**، فإن الشىء فى هذه الحالة يُظهِر أيضًا ذلك الشىء "الما" الذى لا يسبر غوره، على الأقل ممثلاً فى خاصيتى الثقل وعدم القابلية للنفاذ. ولكن هذا الذى لا يسبر غوره – فيما أرى- يقوم من ذرة الغبار مقام الإرادة الإنسانية من إنسان ما، وهو شأن الإرادة البشرية لا يكون خاضعًا من حيث طبيعته الباطنية للتفسير، بل إنه فى حقيقة الأمر يكون متوحدًا بهذه الإرادة. ويمكن بطبيعة الحال أن نتبين وجود دافع ما فى كل تجل للإرادة، أى فى كل فعل من أفعالها الفردية فى هذا الزمان وذاك المكان، وهو الدافع الذى يجعل فعل الإنسان ينتج بالضرورة تبعًا لشخصية الإنسان. ولكننا لا يمكن أبدًا أن نتبين وجود علة ما تفسر لنا امتلاكه لتلك الشخصية، أى تفسر لنا مشيئته بوجه عام، وتفسر لنا لماذا يكون هذا الدافع المعين دون سواه من بين الدوافع العديدة، هو الدافع الذى يحرك إرادته، وإن ذلك الذى يمثل بالنسبة للإنسان شخصيته التى لا يسبر غورها، والتى تكون مفترضة مسبقًا فى كل تفسير لأفعاله من خلال الدوافع، هو ما يمثل بالنسبة لكل جسم غير عضوى خاصيته الجوهرية، أى يمثل أسلوبه فى الوجود الذى تحدث تجلياته بفعل انطباعات حسية من الخارج، فى حين أنه هو ذاته لا يكون- فى مقابل ذلك- محددًا بأى شىء

خارجه، وبذلك يكون غير قابل للتفسير. فتجلياته الجزئية- التى بها وحدها يكون مرئيًا- تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، ولكنها هى ذاتها تكون بلا سبب. وهذا فى جوهره هو ما فهمه بشكل صائب الفلاسفة المدرسيون الذين وصفوه على أنه صورة جوهرية **forma substantialis** (انظر: Suarez, ***Disputationes metaphysicae***, xv, Teil 1.).

ومن الأخطاء الأكثر شيوعًا بقدر ما هى أكثر اعتيادًا، أن الظواهر الأكثر تكرارًا وعمومية وبساطة هى تلك التى نفهمها على أفضل نحو، بينما هى على العكس من ذلك تلك الظواهر التى اعتدنا رؤيتها فحسب، والتى عادة ما نجهلها. فسقوط حجر ما متجهًا نحو الأرض هو مما يند عن التفسير بالنسبة لنا، تمامًا مثلما تكون الحركة الذاتية للحيوان. وكما ذكرنا من قبل، فقد كان هناك افتراض بأننا بالبدء من أكثر قوى الطبيعة عمومية (كالجاذبية والتماسك وعدم القابلية للنفاد) يمكننا تفسير تلك القوى التى تمارس فعلها بشكل أكثر ندرة وفقط عندما تتضافر ظروف معينة (وذلك من قبيل : الخاصية الكيميائية، والكهربية، والمغناطيسية)، ويمكننا فى النهاية أن نفهم من خلال هــذه القوى الأخــيرة الكائن الحى وحياة الحيوانات، ونفهم حتى معرفة ومشيئة الإنسان. ولقد روض الناس أنفسهم فى صمت على البدء من مجرد **الخصائص الخفية** التى تم التخلى تمامًا عن إيضاح كنهها؛ لأن الغرض كان هو البناء فوقها لا البحث عن أساسها. ولا يمكن لهذا الأمر أن ينجح كما ذكرنا من قبل، ولكن بمنأى عن هذا فإن مثل هذا البناء سيقوم دائمًا بلا أساس يرتكز عليه. فما فائدة التفسيرات التى تردنا فى نهاية الأمر إلى شيء ما يكون مجهولاً تمامًا مثلما كانت القضية الأولى التى بدأ منها التفسير! فهل نحن فى نهاية الأمر نفهم شيئًا عن الطبيعة الباطنية لهذه القوى الطبيعية أكثر مما نفهمه عن الطبيعة الباطنية لحيوان ما! أليست إحداها تكون مستترة ومبهمة بالنسبة لنا تمامًا مثلما تكون الأخرى؟ فهذه الطبيعة لا يُسبَر غورها؛ لأنها بلا سبب، لأنها بمثابة مضمون الظاهرة، أى **ما تكون عليه**، وهو ما لا يمكن رده أبدًا إلى صورة الظاهرة، أى إلى **الكيفية** التى تكون عليها، إلى مبدأ العلة الكافية. ولكن بما أن

هدفنا هنا ليس هو الإتيولوجيا وإنما الفلسفة، أى بما أن هدفنا ليس هو المعرفة النسبية وإنما المعرفة غير المشروطة بطبيعة العالم؛ فإننا سنتخذ المسار المضاد، ونبدأ **مما يكون** معروفًا لنا بطريقة مباشرة وعلى أكمل وجه، ومألوفًا لنا بشكل تام، أى مما يكون أقرب الأشياء إلينا، كيما يمكن أن نفهم ما يكون معروفًا لنا فقط عن بعد وبطريقة أحادية الجانب وغير مباشرة. فنحن نسعى إلى أن نتعلم كيف نفهم أكثر الظواهر ضعفًا وأقلها كمالاً من خلال أكثرها قوة وأهميـــة ووضوحًا. فباستثناء جسمى، فإن كل الأشياء تكون معروفة لى **من جانب واحد** فحسب، أعنى من جانب التمثل. أما طبيعتها الباطنية فتظل بالنسبة لى كتابًا مغلقًا وسرًا عميقًا، حتى عندما أعرف كل العلل التى تنتج عنها التغيرات التى تحدث فيها. ففقط من خلال القياس على ما يحدث بداخلى حينما يقوم جسمى بفعل ما بناءً على دافع يحركنى، أى من خلال القياس على الأسباب والعلل الخارجية التى تحـــدد الطبيعة الباطنية للتغيرات التى تحدث بداخلي- قياسًا على ذلك فقط يمكننى أن استبصر الطريقة التى تتغير بها تلك الأجسام اللاحية بفعل العلل؛ وبالتالى أفهم ماذا تكون طبيعتها الباطنية. ذلك أن المعرفة بعلة تجلى هذه الطبيعة الباطنية إنما تطلعنى فحسب على قاعدة ظهورها فى الزمان والمكان، ولا أكثر من ذلك. وبمقدورى أن أعقد هذه المقارنة؛ لأن جسمى هو الموضوع الوحيد الذى أعرفه لا **من جانب واحد** فحسب، وهو جانب التمثل، وإنما أعرفه أيضًا من جانبه الآخر، وهو الجانب الذى نسميه **الإرادة**. وهكذا، **فبدلاً** من الاعتقاد بأنه من الأفضل لى أن أفهم **كيانى العضوى**، ومن ثم معرفتى ومشيئتى وحركتى ودوافعى، بردها متى استطعت ذلك إلى الحركة الناشئة عن علل من خلال الكهربية والكيميائية والميكانيكية- بدلاً من اعتقادى هذا، فإننى يجب، طالما كانت الفلسفة لا الإتيولوجيا هى بغيتى، أن أتعلم فى المقام الأول أن أفهم من حركتى الناشئة عن دوافع الطبيعة الباطنية لأبسط حركات الجسم اللاعضوى وأكثرها شيوعًا، التى أرى أنها تنشأ عن علل. فيجب أن أتعرف على القوى الغامضة التى تتجلى فى كل الأجسام الطبيعية باعتبارها متماثلة من حيث النوع مع تلك الإرادة الموجودة بداخلى، وباعتبارها لا تختلف

عنها من حيث الدرجة. وهذا يعنى أن الفئة الرابعة من التمثلات التى عرضتها فى مقالى عن **مبدأ العلة الكافية** تصبح بالضرورة بالنسبة لى بمثابة مفتاح معرفة الطبيعة الباطنية للفئة الأولى من التمثلات؛ ومن ثم فإننى يجب أن أسعى إلى فهم قانون العلية فى دلالته الباطنية من خلال قانون الدافعية.

يقول اسبينوزا (*Epist.* 62) لو كان للحجر الذى يُقذَف فى الهواء وعى، لتصور أن انطلاقته فى الهواء كانت بمحض إرادته. وأنا أضيف هنا فحسب أن الحجر سيكون عندئذ على صواب. فالاندفاع يمثل بالنسبة للحجر ما يمثله الدافع بالنسبة لى، وما يبدو فى حالة الحجر معبرًا عن التماسك والجاذبية والصلابة، يماثل من حيث طبيعته الباطنية ما أتبينه فى نفسى باعتباره إرادة، وهو ما سيدركه الحجر أيضًا باعتباره إرادة لو كانت لديه معرفة مثلما يكون لى. ولا شك أن ما كان يشغل انتباه اسبينوزا فى مقولته سالفة الذكر هو الضرورة التى تحكم انطلاقة الحجر، وقد كان يريد حقًا أن يحيل هذه الضرورة إلى الضرورة التى تحكم الفعل الفردى الصادر عن إرادة شخص ما. وفى مقابل ذلك، فإننى أعتبر الوجود الباطنى الذى يمنح وحده معنى وشرعية لكل ضرورة واقعية (أعنى للزوم المعلول عن العلة) هو الافتراض المسبق لتلك الضرورة. وهذا الوجود الباطني- الذى يعطى معنى ومشروعية لهذا القانون- يسمى فى حالة الإنسان بالشخصية، ويسمى فى حالة الحجر بالخاصية، ولكنه متماثل فى كل منهما. وهو حينما يكون معروفًا بطريقة مباشرة يسمى **إرادة**، وفى حين أن مرئيته أو تحققه الموضوعى يتبدى فى الإنسان فى أوضح صورة، فإنه يتبدى فى الحجر فى أضعف صوره. ولقد مس القديس أوغسطين St. Augustinus تلك المسالة بشكل صـــائب حينما أدرك التماثل القائم بين ذلك الميل الموجود فى كل الأشياء من جهة وبين مشيئتنا من جهة أخرى، ولم يكن فى وسعى أن أحجم عن تسجيل تفسيره التبسيطى التالى للأمر هنا: "لو كنا حيوانات لأحببنا الحياة الشهوانية وما يوافقها. فهذا سيكون كافيًا لتحقيق الخير بالنسبة لنا، ومن ثم فلن نحتاج معه إلى أى شىء آخر، إذا كان كل شىء يجرى على ما يرام. وبالمثل، لو كنا أشجارًا فلن نشعر بأى شىء يحدث من خلال

الحركة أو نتوق إليه، إلا أننا فيما يبدو سوف نرغب فى الأشياء التى تجعلنا أكثر خصوبة وأوفر ثمارًا. ولو كنا أحجارًا أو أنهارًا أو رياحًا أو لهبًا أو ما شابه ذلك من الأشياء التى تكون بلا وعى وبلا حياة، فإننا مع ذلك لن نفتقر إلى اشتياق معين فى أن نكون على ما نحن عليه من نظام وترتيب إن جاز التعبير. ذلك أن هناك – إذا جاز القول– رغبة صريحة فيما يتعلق بثقل الأجسام، سواء كانت ميلاً للاتجاه إلى أسفل بفضل ثقلها أو ميلاً للاتجاه إلى أعلى بفضل خفة وزنها؛ لأن الجسم يكون منساقًا إلى حيث يكون انسياقه بفعل وزنه، تمامًا مثلما أن الروح تكون مدفوعة بالإرادة" (***De civitate Dei*, xi, 28**).

إضافة إلى ذلك، فإنه جـــدير بالتنويه أن **أويلر Euler** رأى أن الطبيعة الباطنية للجاذبية يجب ردها فى النهاية إلى "ميل أو رغبة" (ومن ثم إلى إرادة) تخص الأجسام (وذلك فى رسالته الثامنة والستين من رسائله إلى الأميرة). والحقيقة أن هذا هو بالضبط ما جعله كارهًا لمفهـــوم الجاذبية لدى نيوتن، وكان ميالاً إلى إجراء تعديل عليه وفقًا لنظرية ديكارت الأسبق، وبذلك فإنه كان يحاول أن يشتق مفهوم الجاذبية من وقع تأثير الأثير على الأجسام، باعتباره تصورًا "أكثر معقولية وملاءمة لأولئك الذين يفضلون المبادئ الواضحة المفهومة". إنه يريد إقصاء مفهوم التجاذب من الفيزياء باعتباره **خاصية خفية**. وهذا يكون ممكنًا فقط من خلال مجاراة رؤية الطبيعة التى عفا عليها الزمن، والتى ترى الطبيعة باعتبارها متلازمة مع الروح اللامادية، وهى الرؤية التى سادت فى عصر أويلر. ومع ذلك، فإن هذه الرؤية جديرة بالتنويه لما لها من صلة بالحقيقة الأساسية التى أعمل على إرسائها، وهى الحقيقة التى أمكن لهذا العقل البارع أن يلمحها عن بعد من خلال شعاع خافت، حتى فى ذلك العصر. لقد كان متعجلاً فى ارتداده إلى الوراء، وفى غمار قلقه لرؤيته كل الآراء السائدة فى عصره معرضة للخطر، رأى أن يبحث عن ملجأ آمن فى سخافات قديمة ومبتذلة.

إننا نعرف أن **الكثرة** بوجه عام تكون مشروطة **بالزمان والمكان**، وتكون متصورة من خلالهما فحسب، وبهذا الاعتبار يمكن أن نسميهما **مبدأ الفردية principium individuationis**. ولكننا قد عرفنا الزمان والمكان باعتبارهما صورتين لمبدأ **العلة الكافية**، وفى هذا المبدأ يتم التعبير قبليًا عن كل أشكال معرفتنا. ومع ذلك، فإن هذه المعرفة القبلية بما هى كذلك تنطبق فقط- كما أوضحنا فيما سبق- على قابلية الأشياء للمعرفة، لا على الأشياء ذاتها، أعنى أنها تشكل فحسب صورة معرفتنا، لا خاصية للشىء فى ذاته. فالشىء فى ذاته- بما هو كذلك- يكون متحررًا من كل صور معرفتنا، حتى من أكثرها عمومية، أعنى صورة الشىء من حيث هو **موضوع** بالنسبة للذات، أى أن الشىء فى ذاته بعبارة **أخرى** يكون مختلفًا تمامًا عن التمثل. فإذا كان الشىء فى ذاته هو **الإرادة**- وهى الحقيقة التى أعتقد أننى قد برهنت عليها وأوضحتها- فإنه عندئذ منظورًا إليه فى ذاته وبمنأى عن تجليه الظاهرى يقع خارج الزمان والمكان؛ ومن ثم لا يعرف أية **كثرة**؛ وبالتالى يكون **واحدًا** فى طبيعته. إلا أنه- كما ذكرنا من قبل- لا يكون واحدًا على نحو ما يكون الفرد أو المفهوم واحدًا، وإنما باعتباره شيئًا ما يكون شرط إمكانية الكثرة، أى **مبدأ الفردية**، دخيلاً عليه. ولذلك فإن الكثرة من الأشياء فى الزمان والمكان التى تشكل مجتمعة **التحقق الموضوعى Objektivität** للإرادة، لا تتعلق بالإرادة ذاتهـا التى تظل- رغم هـذه الكثرة -غير قابلة للانقسام. وليس مناط وجود الإرادة ذاتها أن هناك جزءًا أصغر منها يوجد فى الحجر، وجزءًا أكبر منها يوجد فى الإنسان؛ لأن علاقة الجزء بالكل تنتمى حصريًا إلى المكان، ولا يصبح لها أى معنى فى اللحظة التى نتجاوز فيها تلك الصورة الخاصة بالإدراك العيانى. **فالأكثر das Mehr والأقل das Minder** يتعلقان فقط بالظاهرة، أى **بالوجود المرئى**، وبالتجسد الموضوعى. وهذا التجسد الموضوعى فى النبات يكون بدرجة أكبر مما يكون عليه فى الحجر، ويكون بدرجة

أكبر فى الحيوان مما يكون عليه فى النبات، فالحقيقة أن انتقال الإرادة إلى حالة الوجود المرئى، أى إلى تجسدها الموضوعى، يحدث بدرجات لا نهاية لها تشبه تلك الدرجات الانتقالية بين ضوء الفجر الخافت وضوء الشمس الساطع، بين أعلى النغمات وأضعف صدى للصوت. وفيما بعد سوف نعود إلى تناول درجات الوجود المرئى هذه التى تنتمى إلى تجسد الإرادة، أى تتجلى فى انعكاس طبيعتها الباطنية. ولكن فى حين أن تدرج تجسد الإرادة لا يتعلق مباشرة بالإرادة ذاتها، فإنه مع ذلك يكون متعلقًا بكثرة الظواهر التى تقع فى هذه الدرجات المختلفة، أى بجملة الموجودات الفردية التى تقع فى كل صورة من صورها، أو بذلك التجلى المعين لكل قوة من قواها. ذلك أن هذه الكثرة تكون مشروطة مباشرةً بالزمان والمكان اللذين لا تقع الإرادة ذاتها أبدًا فى نطاقهما. فالإرادة تتجلى بتمامها فى الورقة الواحدة من أوراق البلوط مثلما تتجلى فى الملايين منها. فعدد هذه الأوراق، أى كثرتها فى الزمان والمكان هو أمر لا يهم الإرادة، إذ يكون لـــه معنى فقط بالنسبة لكثرة الموجودات الفردية التى تعرف من خلال الزمان والمكان، والتى هى نفسها تتكاثر وتتناثر فيهما. ولذلك يمكننا القول- ولو **على سبيل الاستحالة**- إنه لو انعدم تمامًا موجود، حتى وإن كان من أقل الموجودات شأنًا، فإن مجمل العالم سوف يفنى حتمًا معه. ولقد استشعر هذا المعنى المتصوف العظيم انجيلوس سيليسيوس Angelus Silesius فى قوله:

"أعرف أن الرب لا يمكن أن يحيا لحظة واحدة بدونى،
فلو صرت إلى العدم، سيكف حتمًا هو أيضًا عن الوجود."
[*Cherubinischer Wandersmann*, i, 8]

لقد حاول أناس بأساليب متنوعة أن يجعلوا اتساع الكون الهائل الذى لا تحده حدود فى متناول قدرة كل منا على الإدراك، وانتهزوا الفرصة بعد ذلك لإبداء ملاحظات تنويرية. وقد لجأ هؤلاء على الأرجح إلى الحديث عن الضآلة النسبية للأرض، بل ضآلة الإنسان نفسه، ثم لجأوا بعدئذ- فى مقابل ذلك- إلى الحديث عن

عظم شأن عقل هذا الإنسان الضئيل للغاية، ذلك العقل الذى يمكن أن يقدر حجم الاتساع الهائل لهذا الكون، وأن يستوعبه، وما إلى ذلك. ولا بأس فى كل هذا الكلام، غير أننى حينما أنظر فى الاتساع الهائل للعالم، فإن أهم ما يشغلنى هو أن الحقيقة الجوهرية ذاتها التى يكون هذا العالم بمثابة مظهرها- ولتكن ما تكون- لا يمكن بذاتها أن تتمدد وتتفرق على هذا النحو فى مكان بلا حدود، وأن هذا الامتداد اللانهائى إنما يمتد فحسب إلى تجليها الظاهرى أو مظهرها وحده. ومن ناحية أخرى، فإن الوجود الباطنى ذاته يكون حاضرًا بكليته ودونما انقسام فى كل شيء فى الطبيعة، فى كل وجود حى. ولذلك فإننا لن نخسر شيئًا إذا توقفنا عند أى شيء جزئى، والحكمة الحقيقية لا تكتسب من خلال قياسنا للعالم الفسيح الذى لا تحده حدود، أو- ربما بتعبير أكثر دقة- من خلال تطوافنا السريع عبر المكان اللانهائى. فهذه الحكمة تكتسب- على العكس من ذلك- من خلال الفحص التام لأى شيء فردى، حيث إننا بذلك نحاول أن نعرف ونفهم بشكل تام طبيعته الحقيقية الخاصة به.

وعلى هذا، فإن الموضوع الذى سنتناوله بالتفصيل فى الكتاب التالي- وهو الموضوع الذى فرض نفسه من قبل بطبيعة الحال على عقل كل دارس لأفلاطون- هو أن تلك الدرجات المختلفة لتجسد الإرادة، التى تكون متجلية فى موجودات فردية لا يحصى عددها، إنما توجد بوصفها نماذج لتلك الموجودات الفردية لا يمكن بلوغها، أو بوصفها صورًا خالدة للأشياء. فهذه الدرجات ذاتها لا تندرج فى إطار الزمان والمكان اللذين هما وسيط الموجودات الفردية، فهى تبقى ثابتة لا يسرى عليها أى تغير، تكون دائمًا ولا تصير أبدًا. غير أن الأشياء الجزئية تنشأ وتفنى، فهى دائمًا تصير ولا تكون أبدًا. وهأنذا أقول إن **درجات تجسد الإرادة هذه Stufen der Objektivation des Willens ليست شيئًا آخر سوى المثل الأفلاطونية**. وأنا أذكر هذا الأمر هنا بشكل عابر؛ كى أتمكن فيما بعد من أن أستخدم كلمة **مثال Idee (Idea)** بهذا المعنى. ولذلك ينبغى دائمًا فهم هذه الكلمة فى كتاباتى بمعناها الحقيقى والأصيل الذى وهبه لها أفلاطون، ولا ينبغي

بالتأكيد فهمها من خلال الرجوع إلى الإنتاجات الفكرية المجردة للعقل الدوجماطيقى المدرسى، على نحو ما أساء كانط استخدام الكلمة بطريقة غير مناسبة وغير مشروعة، رغم أن أفلاطون قد صك هذه الكلمة من قبل واستخدمها على أليق نحو. ولذلك فإننى أفهم بكلمة **مِثال Idee** كل **درجة محددة وثابتة من درجات تجسد الإرادة**، من حيث إنها تكون شيئًا فى ذاته؛ وبالتالى تكون بمنأى عن الكثرة. ولا شك أن هذه **الدرجات** تكون مرتبطة بالأشياء الفردية كصور خالدة لها، أو باعتبارها النماذج الأصلية لتلك الأشياء. ويقدم لنا ديوجين اللائرسى (III, 12) القول الموجز الأدق فى هذا المذهب الأفلاطونى الشهير على النحو التالي: "يعلمنا أفلاطون أن المثل توجد فى الطبيعة بوصفها نماذجَ قياسية أو أصلية إن جاز التعبير، وأن بقية الأشياء تشبهها فحسب، وتوجد باعتبارها نسخًا منها". ولن أسوق هنا أية ملاحظةٍ إضافية عن سوء استخدام كانط لهذه الكلمة، فالملاحظات الضرورية على هذا الأمر إنما تلتمس فى الملحق.

-26-

إن قوى الطبيعة الأكثر عمومية تكشف عن نفسها بوصفها أدنى درجات تجسد الإرادة. وهى فى بعض منها تظهر فى كل مادة دون استثناء، كالجاذبية وعدم القابلية للنفاد؛ وفى بعض آخر منها تقتسم المادة المتاحة فيما بينها. وبذلك فإن بعض القوى تسود فى نوع معين من المادة، ويسود بعض آخر من هذه القوى فى نوع آخر من المادة، وهذا ما يشكل اختلافها النوعى: كالصلابة والسيولة والمرونة والكهربية والمغناطيسية والخواص الكيميائية، وسائر الكيفيات من كل نوع. وهذه القوى فى ذاتها تكون ظواهر مباشرة للإرادة تمامًا مثلما يكون السلوك الإنسانى؛ وبذلك فإنها تكون بلا علة تمامًا مثلما يكون الطابع الإنسانى. فظواهرها الجزئية وحدها هى التى تكون خاضعة **لمبدأ العلة الكافية**، تمامًا مثلما تكون أفعال الناس الجزئية خاضعة له. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الظواهر ذاتها لا يمكن تسميتها

بالعلل أو المعلولات؛ وإنما هى بمثابة الشروط الأولية والمفترضة مسبقًا لكل العلل والمعلولات التى من خلالها يتكشف ويتجلى الوجود الباطنى لهذه القوى. ولذلك فمن الحماقة أن نسأل عن علة للجاذبية أو الكهربية؛ لأنها قوى أصيلة، وإن كانت تجلياتها تحدث بالتأكيد وفقًا لعلة ومعلول، حتى إن كلاً من ظواهرها الجزئية تكون لها علة. وهذه العلة ذاتها- بدورها- هى بالضبط مثل هذه الظاهرة الجزئية التى تجعل هذه القوة ميالة لأن تكشف عن نفسها ها هنا وتظهر فى الزمان والمكان. ولكن القوة ذاتها ليست على الإطلاق معلولاً لعلة أو علة لمعلول. ولذلك فمن الخطأ القول إن "الجاذبية هى علة سقوط الحجر"؛ لأن العلة هنا هى بالأحرى قرب الأرض؛ إذ إنها تجذب الحجر. فلو أقصيت الأرض بمنأى عن الحجر، لن يسقط الحجر، رغم أن الجاذبية تبقى. فالقوة ذاتها تقع تمامًا خارج سلسلة العلل والمعلولات التى تفترض مسبقًا الزمان، حيث إن هذه السلسلة يكون لها معنى فقط بالإحالة إليه، أما القوة فتقع أيضًا خارج الزمان. فالتغير الفردى تكون علته دائمًا تغير فردى آخر، لا القوة التى يكون هذا التغير تعبيرًا عنها. ذلك أن ما يهب دائمًا العلة فعالية- مهما تعددت مرات ظهورها بشكل يفوق الحصر- إنما هو قوة ما من قوى الطبيعة. وهكذا فإن قوة الطبيعة تكون بلا علة، أعنى أنها تقع تمامًا خارج سلسلة العلل، وبوجه عام خارج نطاق مبدأ العلة الكافية، وهى تعرف فلسفيًا باعتبارها التحقق الموضوعى المباشر للإرادة، وهذا هو مجمل الطبيعة من حيث هى وجود فى ذاته - أما الأتيولوجيا - وهى الفيزياء فى الحالة التى نحن بصددها- فتنظر إلى هذه القوة باعتبارها قوة أصيلة، أعنى خاصية خفية.

وفى الدرجات الأعلى من التحقق الموضوعى للإرادة نرى الفردية تبرز بوضوح، خاصة فى الإنسان، معبرة عن الاختلاف الكبير فى السمات الفردية، أعنى باعتبارها شخصية كاملة - معبر عنها ظاهريًا من خلال سحنة فردية مميزة بقوة - تشيع فى مجمل الصورة الجسمية. ولا أحد من الحيوانات يكون فيه شيء من هذه الفردية، وفقط الحيوانات العليا يكون فيها مسحة منها، ولكن طابع النوع يغلب عليها تمامًا؛ ولهذا السبب لا يكون فيها سوى قدر ضئيل من السحنة الفردية.

وكلما هبطنا إلى الدرجات الأدنى، افتقدت تمامًا كل سمة دالة على الطابع الفردى فى الطابع العام المميز للنوع، ولا تبقى سوى سحنة النوع. فنحن نعرف الطابع السيكولوجى المميز للنوع، ومنه نعرف بدقة ما يكون متوقعًا من الفرد. وفى مقابل ذلك، فإن كل فرد فى النوع الإنسانى ينبغى دراسته وسبر غوره بذاته– وهو أمر بالغ الصعوبة– إذا أردنا أن نحدد سلفًا بقدر ما من اليقين مسار سلوكه، وذلك بسبب إمكانية الإخفاء التى يبدأ ظهورها مع ملكة العقل. ومن المحتمل أن يكون هذا الاختلاف بين النوع الإنسانى وكل الأنواع الأخرى، لـــه صلة بأن تعاريج وتلافيف المخ المفتقدة تمامًا فى الطيور وتكاد لا تلاحظ أيضًا فى القوارض، تكون حتى فى الحيوانات العليا على درجة أكبر من التماثل فى كلا الجانبين من المخ، ومتماثلة بصورة أكبر على الدوام مما هى عليه فى حالة الإنسان[7]. وبالإضافة إلى ذلك، فمن الظواهر التى يمكن اعتبارها دالة على هذا الطابع الفردى الخاص المميز للإنسان عن سائر الحيوانات، أن الدافعية الجنسية فى حالة الحيوانات تسعى إلى تحقيق إشباعها دون انتقاء ملحوظ، بينما فى حالة الإنسان نجد أن هذا الانتقاء – بطريقة غريزية مستقلة عن كل تفكر– يبلغ حدًّا يصل به إلى درجة الولع الشديد. ولذلك نجد أنه بينما يمكن اعتبار كل شخص بمثابة ظاهرة من ظواهر الإرادة محددة وموسومة بطابع معين على نحو خاص، بل يمكن اعتباره إلى حد ما بمثابة مثال خاص، فإن هذا الطابع الفردى يكون فى جملته مفتقدًا فى الحيوانات؛ حيث إن النوع وحده هنا هو ما يكون لـــه دلالة مميزة. وهذه المسحة من الطابع الفردى تخبو شيئًا فشيئًا كلما ابتعدنا عن الإنسان. وفى النهاية نجد أن النبات لم يتبق لـــه أى طابع فردى، اللهم إلا تلك التأثيرات الخارجية الملائمة أو غير الملائمة للتربة والمناخ وغيرها من الأمور العارضة. وآخر الأمر نجد أن الفردية تختفى تمامًا فلا يبقى لها أثر فى مملكة الطبيعة اللاعضوية. فقط البلور يمكن

---

(7) Wenzel, De structura cerebi Hominis et brutorum (1812), ch. 3; Cuvier, ***Leçons d'anatomie comparée***, leçon 9, arts. 4 und 5; Vicq d'Azyr, ***Histoire de l'Académie des Sciences de Paris*** (1783), S. 470 und 483.

اعتباره حاملاً لطابع من الفردية إلى حد ما؛ فهو بمثابة وحدة من الميل فى اتجاه محدد تحكمه عملية البلورة التى تجعل اتباع هذا الميل ظاهرًا بوضوح. وهو فى الوقت ذاته يكون تكتلاً نابعًا من صورته المركزية، وموجهًا نحو هيئة واحدة من خلال مثال، تمامًا مثلما أن الشجرة تكون تجمعًا من ألياف برعمية واحدة تكشف عن ذاتها فى كل عرق من ورقة فى الشجرة، وفى كل ورقة، وفى كل فرع. فهذه الألياف البرعمية تكرر ذاتها، وتجعل كلاً من هذه العروق والأوراق والفروع النابتة تبدو إلى حد ما كما لو كانت تنمو بذاتها، وتغذى ذاتها على نحو طفيلى مما هو أكبر منها، حتى إن الشجرة تبدو شبيهة بالبلور من حيث هى تجمع منظم من نباتات صغيرة، رغم أن **المجمل** فحسب هو ما يبـــدو تعبيرًا تامًا عن المثال الذى لا يقبل الانقسام، فإنه يكون تعبيرًا عن تلك الدرجة المحددة من **تجسد الإرادة** **Objektivation des Willens**. ولكن أفراد نفس النوع من البلور لا يمكن أن يكون فيها اختلاف سوى ذلك الذى ينشأ بفعل العوامل العارضة الخارجية؛ بل إننا يمكن إذا شئنا أن نجعل أى نوع يتبلور فى قطـــع بلورية كبيرة أو صـــغيرة. ولكن الفرد بما هو كذلك- وبعبارة أخرى الذى يحمل آثار الطابع الفردي- لا يكون لـــه بالتأكيد أى وجود على الإطلاق فى الطبيعة اللاعضـــوية. فكل ظواهر الطبيعة اللاعضوية هى تجليات لقوى طبيعية كلية، أى تجليات لتلك الدرجات من تجسد الإرادة التى لا تجسد ذاتها بالتأكيد (مثلما يحـــدث فى الطبيعة العضـــوية) من خلال الاختلاف فى الخصائص الفردية التى تعبر جزئيًا عن مجمل المثال، وإنما تظهر ذاتها فحسب فى النـــوع، وتكشف عن هـــذا النـــوع فى كل ظاهرة فردية بأسلوب مباشر لا تحيد عنه على الإطلاق. ونظرًا لأن الزمان والمكان والكثرة من حيث هى محكومة بالعلل لا تنتمى إلى الإرادة أو إلى المثال (أى درجة تجسد الإرادة)، وإنما تنتمى فحسب إلى ظواهرهما الفردية- فإن مثل هذه القوى من قوى الطبيعة، من قبيل: الجاذبية والكهربية، يجب أن تتجلى بما هى كذلك على نفس النحو تمامًا فى الملايين من ظواهرها، ويمكن للظروف الخارجية فحسب أن تعمل على تكييف الظاهرة بحسب الأحوال. فوحدة الوجود الباطنى لهذه القوى فى

كل ظواهرها- أى ذلك الثبات الذى لا يتغير فى أسلوب ظهورها، بمجرد تواجد الشروط اللازمة لذلك على أساس من مبدأ العلية- هو ما يسمى **بقانون الطبيعة** **Naturgesetz** (law of nature). وما إن تتم معرفة مثل هذا القانون من خلال التجربة، فإن الظاهرة التى تخضع لهذا القانون الطبيعى معبرة عن خاصيته وممثلة له، يمكن التنبؤ بها وحسابها على نحو دقيق. ولكن هذا الخضوع للقانون الذى يحكم ظواهر الدرجات الأدنى لتجسد الإرادة، هو بالضبط ما يمنح هذه الظواهر طابعًا مختلفًا تمامًا عن ظواهر نفس الإرادة فى الدرجات الأعلى لتجسدها، بمعنى أن هذه الدرجات الأخيرة تكون أكثر وضوحًا، ونحن نراها فى الحيوانات وفى الناس وأفعالهم، غير أن المظهر الأكثر قوة أو ضعفًا للطابع الفردى والحساسية للدوافع- وهو ما يبقى غالبًا مخفيًا عن الملاحظ؛ لأنه يكمن فى المعرفة- قد أدى إلى إغفالنا تمامًا حتى الآن للمظهر المتماثل فى الطبيعة المميزة لكلا النوعين من الظواهر.

إن عدم القابلية للخطأ فى قوانين الطبيعة هو أمر ينطوى على شىء ما من الدهشة، بل يكون أحيانًا مثيرًا للرهبة تقريبًا، حينما نبدأ من معرفة الشىء الجزئى لا من معرفة المثال. فقد يدهشنا أن الطبيعة لا تنسى قوانينها ولو مرة واحدة. فعلى سبيل المثال إذا ما حدث ذات مرة وفقًا لقانون الطبيعة أن اجتمعت مواد معينة تحت شروط محددة، فإن مركبًا كيميائيًّا سوف يحدث، فينطلق غاز أو يشتعل؛ وإذا ما تحققت بعد ذلك هذه الشروط سواء من خلال تدخلنا أو بفعل الصدفة تمامًا، فإن الظاهرة المحددة سوف تظهر الآن على الفور دون تأخير، تمامًا على نفس النحو الذى ظهرت عليه منذ آلاف السنين. (ولا شك أن طابع الفورية والدقة الذى يميز حدوث الظاهرة فى حالة الصدفة الخالصة يكون أكثر إثارة للدهشة؛ لأنه يكون غير متوقع). وهذا الأمر يولد فينا شعورًا قويًّا ممزوجًا بالروعة فى حالة الظواهر النادرة التى لا تحدث إلا فى ظل ظروف شديدة التعقيد، خاصة عندما يكون لدينا علم مسبق بأنها سوف تحدث إذا ما تحققت شروط حدوثها. وذلك يحدث على سبيل المثال عندما نجد أنه إذا تم ترتيب معادن معينة بالتناوب فى سائل يحتوى

على حمض فإنها تتفاعل معًا؛ وإذا وضعت رقاقة فضية بين طرفى هذه السلسلة فإنها لا بد أن تشتعل فجأة متوهجة بلهيب أخضر؛ أو عندما نجد أن الماس الصلب يتحول إلى حمض كربونى تحت شروط معينة. إن ما يدهشنا حينئذ هو أن قوى الطبيعة توجد كروح هائم فى كل مكان، ونحن نلاحظ شيئًا ما هنا، شيئًا ما لا يكون مثيرًا لدهشتنا فى حالة ظواهر الحياة اليومية العادية، أعنى نلاحظ كيف أن الارتباط بين العلة والمعلول يبدو حقًا ارتباطًا خفيًا مثل ذلك الذى يمكن أن نتخيله بين تعويذة سحرية والروح التى تظهر بالضرورة عندما يتم استدعاؤها من خلال تلك التعويذة. وفى مقابل ذلك، فإننا إذا ما تغلغلنا فى المعرفة الفلسفية التى تبين لنا أن كل قوة من قوى الطبيعة هى درجة محددة من درجات **التجسد الموضوعى للإرادة**، أى درجة محددة من ذلك الذى نتعرف عليه فى أنفسنا باعتباره وجودنا الأكثر عمقًا؛ وإذا بلغنا المعرفة بأن هذا هو الإرادة التى بذاتها وبمنأى عن ظواهرها وصورها تقع خارج الزمان والمكان؛ وبذلك فإن الكثرة المشروطة بهما لا تنتمى إلى الإرادة أو لا تنتمى مباشرة إلى درجة تجسدها، أعنى لا تنتمى إلى المثال، وإنما تنتمى فقط إلى ظواهره؛ وإذا ما تذكرنا أن قانون العلية يكون لـــه دلالة فقط من حيث صلته بالزمان والمكان، حيث إنه يحدد فيهما وضع الظواهر العديدة والمتنوعة الخاصة بالمثل المختلفة والتى تتجلى فيها الإرادة، وينظم الترتيب الذى يجب أن تظهر عليه – أقول إذا أدركنا كل ذلك، فإن المعنى الباطنى للمذهب الكانطى العظيم يكون بذلك قد أشرق على أفهامنا. إنه المذهب الذى يبين لنا أن المكان والزمان والعلية لا تنتمى إلى الشىء فى ذاته، وإنما إلى الظاهرة فحسب، وأنها صور لمعرفتنا فحسب، وليست خواصًا للشىء فى ذاته. وإذا فهمنا ذلك، فسوف نرى أن هذه الدهشة إزاء الانصياع للقانون والدقة التى تعمل بها القوة الطبيعية، والتماثل التام بين الملايين من ظواهرها، وأسلوب ظهورها الذى لا يقبل الخطأ– إنما هى أشبه بدهشة طفل أو رجل بدائى يشاهد للمرة الأولى صورة زهرة ما منعكسة على مرآة متعددة الأسطح، فيتعجب من التماثل التام بين الزهور التى لا تحصى والتى يراها منعكسة على أسطح المرآة، فيعد أوراق كل منها على حدة.

ولذلك فإن كل قوة أصيلة عامة من قوى الطبيعة ليست- فى ماهيتها الباطنية- سوى التجسد الموضوعى للإرادة فى درجة دنيا من درجات تجسدها، ونحن نسمى كل درجة من هذا القبيل مثالاً خالدًا بالمعنى الأفلاطونى للمثال. أما **قانون الطبيعة** فهو الصلة بين المثال وصورة ظواهره. وهذه الصورة هى الزمان والمكان والعلية التى لها ارتباط ضرورى وصلة وثيقة بعضها ببعض. فمن خلال الزمان والمكان يتكاثر المثال فى ظواهره التى لا تحصى، ولكن النظام الذى وفقًا لـــه تتخذ هذه الظواهر صور الكثرة يكون محددًا من خلال قانون العلية. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذا القانون بمثابة المعيار الذى يعين الحدود التى تقع فى إطارها تلك الظواهر المعبرة عن المثل المختلفة، وهو المعيار الذى بمقتضاه يعزى لهذه الظواهر المكان والزمان والمادة. ولذلك فإن هذا المعيار يكون مرتبطًا بالضرورة بتماثل المادة الموجودةِ فى مجملها، والتى تكون بمثابة الجوهر المشترك فى كل تلك الظواهر المختلفة. فلو لم تكن هذه الظواهر تعزى إلى تلك المادة المشتركة - التى تتقسم الظواهر بالضرورة عندما تستحوذ عليها- ما كانت هناك حاجة لمثل هذا القانون لكى يحدد مطالبها. فمن الممكن عندئذ لهذه الظواهر أن تملأ معًا ودفعة واحدة مكانًا لانهائيًّا عبر زمان لا نهائى. ففقط لأن كل تلك الظواهر المعبرة عن المثل الخالدة تعزى إلى نفس المادة؛ فإنه يلزم أن تكون هناك قاعدة تحكم ظهورها واختفاءها، وإلا فإن الواحدة منها لن تفسح الطريق للأخرى. وهكذا فإن قانون العلية يكون مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا ببقاء الجوهر المادى، فكلاً منهما يستمد أهميته من الآخر. كذلك فإن المكان والزمان يرتبطان بهما على نفس النحو تمامًا. لأن الزمان هو مجرد إمكانية لحدوث الحالات المتعارضة فى ذات المادة، والمكان هو مجرد إمكانية لحدوث بقاء ذات المادة فى كل الحالات المتعارضة. ولذلك فقد اعتبرنا المادة فى الكتاب السابق بمثابة الوحدة بين الزمان والمكان، وهذه الوحدة تتجلى بوصفها تقلبًا فى الأعراض مع بقاء الجوهر المادى، والإمكانية العامة لتحقق ذلك إنما تتمثل بدقة فى مبدأ العلية أو الصيرورة. ولذلك فقد ذكرنا أيضًا أن المادة هى العلية بكل ما فى الكلمة من معنى. وقد اعتبرنا الذهن بمثابة النظير

الذاتى الملازم للعلية، وقلنا إن المادة (وبالتالى مجمل العالم من حيث هو تمثل) توجد فقط بالنسبة للذهن؛ فالذهن هو شرطها ودعامتها بوصفه نظيرها الضرورى المتلازم معها. ونحن نذكر كل هذا هنا بشكل عابر لكى نذكر القارئ بما قلناه بإسهاب فى الكتاب الأول. والفهم التام لهذين الكتابين يتطلب منا أن نلاحظ توافقهما الباطنى؛ حيث إن ذلك الذى يكون مرتبطًا فى وحدة واحدة لا تنفصم فى العالم الفعلى كوجهين لهذا العالم- أعنى الإرادة والتمثل- قد تم فصلهما فى هذين الكتابين، كى نتمكن من أن نميز كلاً منهما بمفرده فى وضوح.

وربما لا يكون من نافلة القول أن نجعل الأمر أكثر وضوحًا- من خلال مثال- بأن نبين كيف أن قانون العلية لا يكون لـــه معنى إلا من حيث صلته بالزمان والمكان، وبالمادة التى تكمن فى الوحدة بين الاثنين. فهذا القانون يعين الحدود التى يتم على أساسها تصنيف ظواهر القوى الطبيعية عند امتلاكها للمادة. غير أن القوى الطبيعية الأصيلة ذاتها باعتبارها تجسدًا مباشرًا للإرادة- تلك الإرادة التى لا تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية من حيث هى شىء فى ذاته- إنما تقع خارج نطاق تلك الصور. ففى إطار هذه الصور فحسب يكون لأى تفسير إتيولوجى مشروعية ومعنى؛ ولهذا السبب فإنه لا يمكن أبدًا أن يهدينا إلى الحقيقة الباطنية للطبيعية. ولبيان ذلك، دعنا نتصور آلة ما قد ركبت وفقًا لقوانين الآلات. فالأثقال الحديدية تبدأ حركتها بفعل جاذبيتها، والعجلات النحاسية تقاوم من خلال صلابتها، وهى تدفع وترفع بعضها بعضًا فضلاً عن الروافع بفضل خاصيتها اللانفاذية، وهكذا. وهنا نجد أن قوة الجاذبية والصلابة واللانفاذية هى قوى أصيلة بلا تفسير، فالميكانيكا تطلعنا فحسب على الشروط التى بمقتضاها- والأسلوب الذى به- تكشف هذه القوى عن ذاتها وتظهر وتحكم صورة محددة من المادة والزمان والمكان. فإذا ما أمكن لمغناطيس قوى أن يؤثر فى حديد الأثقال ويتغلب على قوته الجاذبية، فإن حركة الآلة عندئذ تتوقف، ويصبح الأمر على الفور مسرحًا لمادة مختلفة تمامًا من قوى الطبيعة، أعنى المغناطيسية التى لا يمكن للتفسير الإتيولوجى أيضًا أن يطلعنا على أى شىء سوى ظهورها. ولنفترض أن الاسطوانات النحاسية قد وضعت على

صفائح من الزنك، ووضع بينهما سائل حمضى. فإن نفس مادة الآلة عندئذ تخضع على الفور لقوة أصيلة أخرى، وهى الجلفنة Galvenismus التى تحكم الآلة الآن وفقًا لقوانينها الخاصة وتكشف عن ذاتها فى تلك المادة من خلال ظواهرها. وهنا أيضًا نجد أن الإتيولوجيا لا يمكن أن تطلعنا على شىء سوى على الظروف التى فيها- والقوانين التى بها- تكشف هذه الظواهر عن ذاتها. ولنفترض أننا قمنا الآن بزيادة درجة الحرارة وأضفنا أكسجين نقيًّا، فإن الآلة كلها ستحترق، وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نجد هنا مرة أخرى قوة طبيعية مختلفة تمامًا، وهى الطاقة الكيميائية التى تطالب المادة بحقها المشروع فيها فى هذا الزمان بعينه، وفى ذلك المكان، وتكشف عن ذاتها فى تلك المادة باعتبارها مثالاً، وباعتبارها درجة محددة من درجات تجسد الإرادة. وإذا ما اتحد الآن الأكسيد المعدنى الناتج مع سائل حمضى، ونتج ملحًا كيميائيًّا، فإن البلور يتشكل. وهذه بمثابة ظواهر لمثال آخر هو ذاته مما لا يسبر غوره مطلقًا، بينما أن ظهور ظواهره يتوقف على تلك الشروط التى بمقدور الإتيولوجيا أن تقررها. وعندما يتحلل البلور، ويختلط بمواد أخرى، وينبثق عن ذلك قوة توالدية، فإن هذا يكون بمثابة ظاهرة جديدة للإرادة. وهكذا فإن نفس المادة الدائمة يمكن أن تتوالى إلى ما لا نهاية، وبذلك سنرى أن هذه القوة أو تلك كان لها حق عليها حينًا ما، وكان من المحتم أن تستحوذ عليها كى يمكن أن تظهر وتكشف عن طبيعتها الباطنية. إن قانون العلية يقرر الشرط الذى يستند إليه هذا الحق، وهو تلك النقطة من الزمان وذلك الموضع من المكان اللذان يصبح فيهما هذا القانون مشروعًا، ولكن التفسير المؤسس على هذا القانون لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. أما القوة ذاتها فهى تجلٍ للإرادة، وهى بهذا الاعتبار لا تكون خاضعة لصور مبدأ العلة الكافية، وبعبارة أخرى يمكن القول إنها بلا علة. فهى تقع خارج الزمان بأسره، إنها حاضرة فى مكان، وهى تبدو- إن جاز التعبير- كأنها تتحين باستمرار ظهور تلك الظروف التى تمكنها من أن تكشف عن ذاتها وتستحوذ على مادة معينـــة، لتحل بذلك عنــوةً محل القـــوى التى كانت تسيطر على المادة. فالزمان فى مجمله إنما يوجد فقط لأجل ظواهر القوة، وليست لـــه أية دلالة بالنسبة للقوة ذاتها. فمنذ آلاف السنين تكمن القوى الكيميائية فى المادة فى

حالة من السبات، إلى أن تحتك بالعناصر الكاشفة التى تطلق سراحها، وعندئذ تتجلى، ولكن الزمان لا يوجد إلا بالنسبة لتلك الظواهر أو الظهور الذى من خلاله تتجلى القوة، لا بالنسبة للقوة ذاتها. ومنذ آلاف السنين تكمن الجلفنة فى حالة من السبات فى النحاس والزنك اللذين يرقدان فى سكينة بجانب الفضة، ولكن لا بد أن يحدث اشتعال بمجرد أن تحتك العناصر الثلاثة بعضها ببعض وفقًا للشروط المطلوبة. وحتى فى المملكة العضوية نرى بذرة جافة تحتفظ بالقوة الإنباتية النائمة فيها منذ ثلاث آلاف سنة، وعندما تتهيأ فى النهاية الظروف المواتية، فإنها تنمو كنبات[8].

---

(8) فى محاضرة ألقيت فى 16 من سبتمبر سنة 1840 عن الآثار المصرية القديمة بمعهد لندن للآداب والعلوم، عرض السيد بيتجرو Pettigrew بعض حبوب القمح التى وجدها السير ج. ويلكنسون Sir G. Wilkinson فى مقبرة بطيبة من المفترض أن هذه الحبوب مكثت فيها لمدة ثلاث آلاف سنة. وقد وجدت هذه الحبوب فى زهرية محكمة الغلق. وقد عرض السيد بيتجرو اثنتى عشرة حبة، وحصل منها على نبتة نمت حتى بلغ ارتفاعها خمسة أقدام، وأصبحت بذورها الآن ناضجة تمامًا– عن **صحيفة التايمز** ، عدد 21 سبتمبر، سنة 1840. وعلى نفس النحو، فقــد أنتج السيد هاولتون Haulton سنة 1830 بالجمعية النبــاتية الطبية فى لندن – جذرًا بصيليًا وُجِدَ بيد أحد المومياوات المصرية. وربما وُضِع هناك بناء على اعتبارات دينية، وكان عمره آنذاك ألفى سنة على الأقل. وقد زرع السيد هاولتون هذا الجذر فى آنية للزهور حيث نمـــا وازدهر على الفـــور. ولقد ورد هذا نقلاً عن **المجلة الطبيـــة** لسنة 1830 فى **مجلة المعهد الملكى لبريطانيا العظمى** فى أكتوبر سنة 1830، ص. 196. "فى حديقة السيد جريمستون Grimstone الخاصة بالنباتات العشبية المجففة بمنطقة Highgate بلندن، توجد الآن نبتة بازلاء فى كامل خصوبتها أتت من بذرة بازلاء مأخوذة من آنية لحفظ الأعشاب عن طريق السيد بيتجرو وموظفى المتحف البريطانى. وقد وجدت هذه الآنية فى تابوت مصرى حيث سكنت فيه لمدة ألفين وثمانمائة وأربع وأربعين سنة". نقلاً عن **صحيفة التايمز**، عدد 16 أغسطس سنة 1844. والواقع أن الضفادع الضخمة الحية التى وجدت فى الأحجار المتكلسة تؤدى إلى الافتراض بأنه حتى الحياة الحيوانية تكون قادرة على مثل هذا التعليق للحياة لآلاف السنين، إذا ما بدأ خلال فترة البيات الشتوى وتمت المحافظة عليه من خلال شروط خاصة.

وإذا ما تبين لنا الآن بوضوح من خلال هذه المناقشة الفرق بين قوة الطبيعة ومجمل ظواهرها، وإذا ما فهمنا بوضوح أن قوة الطبيعة هى الإرادة ذاتها فى درجة معينة من درجات تجسدها، ولكن الكثرة تحدث فى ظواهرها فقط من خلال الزمان والمكان، وأن **قانون العلية** ليس سوى ذلك التحدد فى الزمان والمكان لموضع الظواهر الفردية- إذا ما تبين لنا ذلك، فإننا سوف ندرك أيضًا ما هنالك من صدق تام ومعنى عميق فى مذهب "مالبرانش" عن العلل المنتشرة بوصفها مناسبات causes occasionnelles (occasional causes). ويستحق الأمر هنا المقارنة بين مذهب مالبرانش على نحو ما يفسره فى كتابه ***بحوث فى الحقيقة*** ***Recherches de la vérité*** ، وخاصة فى الفصل الثالث من الجزء الثانى من الكتاب السادس، وفى الشروح éclaircissements على هذا الفصل- والتوصيف الذى أقدمه هنا، وملاحظة الاتفاق التام بين كلا المذهبين، رغم ما هنالك من اختلاف بائن بين مسار الفكر فى كل منهما. والواقع أننى لا يسعنى سوى الإعجاب بأن مالبرانش رغم تورطه التام فى مذاهب إيقانية فرضت نفسها بقوة طاغية عليه من خلال رجالات عصره، قد استطاع، رغم هذه القيود وهذا العبء، أن يحظى بمصادفة الحقيقة على نحو صائب تمامًا، وعرف كيف يوفق بينها وبين تلك المذاهب الإيقانية ذاتها، مستخدمًا لغتها على الأقل.

ذلك أن قوة الحقيقة تكون هائلة بشكل لا يصدق، ودائمة بشكل لا يوصف. فنحن نجد آثارها المتواصلة فى شتى مذاهب الأزمنة والبلدان- حتى فى تلك المذاهب بالغة الغرابة واللامعقولية- وقد اختلطت بها فى واقع الأمر بإصرار فى صحبة غريبة، ولكنها مع ذلك يمكن التعرف عليها. وهى عندئذ تبدو أشبه بنبات ينبت تحت ركام من الأحجار الكبيرة، ولكنه يتسلق متجهًا إلى الضوء، شاقًا طريقه من خلال مسارات منحرفة والتفافات عديدة يتشوه فيها مظهره ويبهت لونه، ولكنه مع ذلك يسلك سبيله متجهًا إلى الضوء.

وعلى أية حال، فإن مالبرانش على صـــواب؛ حيث إن كل علة طبيعية إنما هى علة تعمل بوصفها مناسبة. فهى تقـــدم فحسب الفرصـــة أو المناسبة لتجلى تلك الإرادة الواحدة غير القابلة للانقسام التى تكون بمثابة الشىء فى ذاته بالنسبة لجميع الأشياء، والتى يكون تجسدها المتدرج هو مجمل العالم المرئى. ففعل الظهور فحسب، أى التحقق المرئى، فى هذا المكان وذاك الزمان هو ما ينشأ بفعل العلة، وبهذا الاعتبار فإنه يكون معتمدًا عليها، ولكن التجلى فى مجمله وطبيعته الباطنية لا ينشأ على هذا النحو. فذاك هو الإرادة ذاتها التى لا يسرى عليها مطلقًا مبدأ العلة الكافية؛ والتى لذلك تكون بلا علة. فليس هناك شىء فى هذا العالم يمكن أن نجد فيه علة لوجودها فى إطلاقه وعمومه، وإنما يمكن أن نجد فيه فحسب علة لوجودها هنا والآن على وجه التحديد. فكون الحجر يكشف حينًا عن الجاذبية، وحينًا عن الصلابة، وحينًا عن الكهربائية، وحينًا عن الخواص الكيميائية، إنما هو أمر يعتمد على العلل، أى على التأثيرات الخارجية، وعلى هذا الأساس يتم تفسيره. ولكن هذه الخواص ذاتها؛ ومن ثم مجمل الوجود الباطنى للحجر الذى يقوم عليها، و يكشف بالتالى عن ذاته فى كل الأساليب سالفة الذكر، أى بوجه عام من حيث النحو الذى يكون فيه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده عمومًا– كل هذا لا علة له ، وإنما هو التحقق المرئى أيضًا للإرادة التى بلا علة. وهكذا فإن كل علة تكون علة من حيث هى مناسبة، ولكن الأمر يكون أيضًا على نفس النحو بدقة عندما تحدد الدوافع– لا العلل أو المثيرات– النقطة التى تظهر عندها الظواهر، أى تظهر فى أفعال الحيوانات والموجودات البشرية؛ لأن نفس الإرادة هى ما يظهر فى كلتا الحالتين، فى درجات من التجلى شديدة التباين، ومتعددة الظواهر، وهى تكون من حيث ظواهرها خاضعة **لمبدأ العلة الكافية**، ولكنها فى ذاتها تكون متحررة منه تمامًا. فالدوافع لا تحدد شخصية المرء، وإنما تحدد فحسب تجلى أو ظهور تلك الشخصية، أى تحدد الأعمال والأفعال، وبعبارة أخرى، تحدد الشكل الخارجى لمسار حياته، لا دلالتها ومضمونها الباطنيين. فالدلالة والمضمون الباطنيان لحياته إنما ينشآن من الشخصية التى هى بمثابة التجلى المباشر للإرادة؛ ولذلك فإنها تكون

بلا علة. فكون أن امرءًا يكون شريرًا وآخر يكون طيبًا إنما هو أمر لا يعتمد على الدوافع والمؤثرات الخارجية كالتعليم والتهذيب، وهو بهذا المعنى يكون شيئًا غير قابل للتفسير على الإطلاق. ولكن كون أن امرءًا شريرًا يكشف عن شره فى أفعال ظالمة تافهة، أو فى خدع جبانة، وخسة وضيعة، يمارسها فى مجال محيطه الضيق، أو يمارسها كقاهر يقمع الأمم، ويُحيل العالم إلى بؤس وأسى، ويسفك دماء الملايين، فإن هذا كله هو الشكل الخارجى لوجوده الظاهرى أو لمظهره، وهو ما يعد غير جوهرى بالنسبة لشره، فهو يعتمد على الظروف التى وضعه فيها القدر، وعلى محيطه الذى يُوجَد فيه، أى على التأثيرات الخارجية، على الدوافع. ولكن القرار الذى يتخذه بناءً على هذه الدوافع لا يمكن أبدًا تفسيره من خلالها، فهو ينشأ من الإرادة، التى يكون تجليها هو ذلك المرء نفسه. وسوف نتحدث عن تلك المسألة فى الكتاب الرابع. فالأسلوب الذى به تفصح الشخصية عن خصائصها، يمكن مضاهاته تمامًا بالأسلوب الذى به يكشف كل جسم فى الطبيعة الخالية من المعرفة عن خصائصه. فالماء يبقى ماءً بفضل الخصائص المتأصلة فيه. ولكن سواء تجلى فى شكل بحيرة هادئة تكشف عن شواطئها، أو اندفع مشكلاً زَبَدًا فوق الصخور، أو تدفق فى شكل نافورة بوسائل اصطناعية، فإن هذا كله يعتمد على علل خارجية. فيستوى بالنسبة للماء أن يتجلى بطبيعته فى تلك الصورة أو فى الأخرى. ولكنه سوف يُظهِر تلك الصورة أو الأخرى تبعًا للظروف؛ فهو يكون مهيئًا لها جميعًا، ومع ذلك فإنه فى كل حالة يكون مخلصًا لطابعه المميز لـــه، ويكشف دائمًا عن هذا الطابع وحده. كذلك فإن كل شخصية إنسانية تكشف أيضًا عن ذاتها تحت كل الظروف، ولكن ظواهرها التى تنشأ منها ستتبدى تبعًا للظروف.

-27-

إذا ما تبين لنا بوضوح، من الملاحظات السابقة عن قوى الطبيعة وظواهرها، ما هو المدى الذى يمكن أن يصل إليه التفسير من خلال العلل، وما هو الحد الذى

يجب أن يتوقف عنده، وإلا انحطَ إلى مجرد محاولة بلهاء فى اختزال مضمون كل الظواهر إلى مجرد صورتها حيث لا نجد فى النهاية شيئًا باقيًا سوى الصورة – إذا ما تبين لنا ذلك بوضوح، فإننا سنصبح قادرين عندئذ على أن نحدد بوجه عام ما يكون مطلوبًا من الإتيولوجيا بأسرها. إذ ينبغى للإتيولوجيا أن تبحث عن أسباب كل الظواهر فى الطبيعة، أى عن الظروف التى تظهر بناءً عليها تلك الظواهر دائمًا. ثم عليها بعد ذلك أن ترجع الظواهر المختلفة العديدة، بصورها المتنوعة التى تحدث فى ظروف متنوعة، إلى ما يمارس فعله فى كل ظاهرة ويكون حدوثه مفترضًا مع حدوث العلة، أى ترجعها إلى قوى الطبيعة الأصيلة. ويجب على الإتيولوجيا أن تميز على نحو صائب إذا ما كان اختلاف الظاهرة يرجع إلى اختلاف القوة الطبيعية، أو يرجع فحسب إلى اختلاف فى الظروف التى تتجلى فيها القوة ذاتها. ويجب عليها بنفس الحرص أن تحترس من الوقوع فى الخطأ بأن تنظر إلى ما يكون مجرد تجل لنفس القوة الواحدة فى ظروف مختلفة على أنه ظواهر لقوى مختلفة، وأن تحترس على العكس من ذلك من أن تنظر إلى ما ينتمى فى الأصل إلى قوة مختلفة على أنه تجليات لقوة واحدة. وهذا الأمر يتطلب مباشرة ملكة الحكم **Urteilskraft**؛ ولهذا فإن قلة قليلة من الناس يكونون قادرين على توسيع رؤيتنا فى مجال علم الفيزياء، فى حين أن كل الناس يكونون قادرين على توسيع خبرتنا فى حدود التجربة. فالكسل والجهل يجعلنا ميالين لأن نلجأ على الفور إلى القوة الأصيلة. وهذا يتضح بصورة مبالغ فيها على نحو يصل إلى حد السخرية، فى الكيانات والجواهر لدى الفلاسفة المدرسيين. ولا أتمنى أن تكون معاودتى الحديث عن تلك الكيانات والجواهر قد ميزها بأى شكل من الأشكال. فليس لنا أن نلجأ إلى تجسد الإرادة، بدلاً من طرح تفسير فيزيقى، إلا بقدر ما لنا أن نلجأ إلى قـــدرة الله الخلاقة. ذلك أن الفيزياء تتطلب عللاً، لكن الإرادة ليست بعلة على الإطلاق. فلا ريب أن علاقة الإرادة بالظاهرة لا تسير وفقًا لمبدأ العلة الكافية، ولكن ما يعد فى ذاته إرادة إنما يوجد من وجه آخر باعتباره تمثلاً، أى باعتباره ظاهرة. وبهذا الاعتبار فإنه يتبع القوانين التى تشكل صورة الظاهرة.

فعلى سبيل المثـــال: رغم أن كل حركة تكون دائمًا ظـــاهرة للإرادة؛ فإنهـــا مع ذلك يكون لها علة يمكن من خلالها تفسيرها من حيث ارتباطها بزمان ومكان محددين، أى لا فى تفسيرها عموما وفقًا لطبيعتها الباطنية، وإنما باعتبارها ظاهرة جزئية. وفى حالة الحجر فإن هذه العلة تكون ميكانيكية، وفى حالة حركة الإنسان تكون دافعًا، غير أنها لا يمكن أبدًا أن تكون غائبة فى أى حالة من الحالات. ومن وجه آخر، فإن الحقيقة الكلية- وهى الماهية المشتركة فى كل الظواهر من نوع محدد- والتى يجب افتراضها مسبقًا كيما يكون التفسير بالرجوع إلى العلة أمرًا مفهومًا وذا معنى، إنما هى القوة العامة للطبيعة، وهى القوة التى يجب أن تظل فى الفيزياء خاصية خفية؛ بالضبط لأن ها هنا يتوقف التفسير الإتيولوجى ويبدأ التفسير الميتافيزيقى. ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يعوق عملها أبدًا أية قوة أصيلة من القوى التى يكون لزامًا علينا أن نلجأ إليها. ومسار حلقاتها لا يرتد فى النهاية إلى هذه القوة كما لو كانت بمثابة الحلقة الأولى فيها؛ فأدنى حلقاتها تمامًا مثل أبعدها إنما تفترض مسبقًا القوة الأصيلة، ولا يمكن تفسير ما دون ذلك على الإطلاق. إن سلسلة ما من العلل والمعلولات يمكن أن تكون تجليًا لأنواع متباينة للغاية من القوى، والتجلى المتواصل لمثل هذه القوى فى صورة مرئية إنما يجرى على أساس من هذه السلسلة، كما بينت ذلك سابقًا من خلال مثال الآلة المعدنية. ولكن الكثرة المتنوعة من هذه القوى الأصيلة- التى لا يمكن أن تستمد إحداها من الأخرى- لا تعوق مطلقًا وحدة سلسلة العلل، والارتباط بين كل حلقاتها. فإتيولوجيا الطبيعة وفلسفة الطبيعة لا تتدخل أية منهما أبدًا فى عمل الأخرى، بل إنهما على العكس من ذلك تتعاونان معًا، فتنظران إلى نفس الموضوع من زاويتين مختلفتين. فالإتيولوجيا تبين العلل التى تؤدى بالضرورة إلى حدوث الظاهرة الجزئية المرادِ تفسيرها. وهى تبين- كأساس يقوم عليه مجمل تفسيرها- القوى العامة التى تكون فاعلة فى كل تلك العلل والمعلولات. إنها تحدد على وجه الدقة تلك القوى وأعدادها واختلافاتها، ثم تحدد المعلولات التى تظهر فيها كل قوة منها بطريقة مختلفة تبعًا لاختلاف الظروف، ووفقًا لطابعها الخاص المميز لها. وهى تكشف عن

ذلك الطابع الخاص باتباعها قانونًا لا يخطئ يسمى **بقانون الطبيعة**. وعندما تنجز الفيزياء تلك المهمة من كل جوانبها، فإنها تكون بذلك قد بلغت كمالها. وبذلك لم يعد هناك وجود فى مجال الطبيعة اللاعضوية لأية قوة مجهولة، ولم يعد هناك معلول لم يتم الكشف عنه باعتباره ظاهرةً لإحدى تلك القوى التى تحدث فى ظل ظروف محددة وفقًا لقانون الطبيعة. ومع ذلك، فإن قانون الطبيعة يبقى مجرد القاعدة المراعاة التى تجرى الطبيعة وفقًا لها فى كل مرة، بمجرد أن تنشأ ظروف محددة معينة. ولذلك فنحن يمكننا بالتأكيد تعريف قانون الطبيعة بوصفه **واقعة ما يتم تعميمها un fait généralisé** . ولذلك فإن البيان الشامل لمجمل قوانين الطبيعة سيكون فحسب مجرد كتالوج شامل للوقائع. فدراسة الطبيعة فى مجملها هى إذًا دراسة تتم من خلال المورفولوجيا التى تقوم بإحصاء ومقارنة وترتيب كل الأشكال الدائمة من الطبيعة العضوية. فليس لديها سوى القليل لتقوله فيما يتعلق بسبب ظهور الموجودات الفردية؛ لأن هذا الظهور فى كل الحالات إنما هو التكاثر، والنظرية التى تخص التكاثر هى أمر مستقل بذاته، وتعد فى حالات نادرة بمثابة نسل متماثل generatio aequivoca . ولكن هذا الجانب الأخير هو ما ينتمى إليه على وجه الدقة الأسلوب الذى تظهر عليه الدرجات الدنيا من التحقق الموضوعى للإرادة، كل على حدة، أى الظواهر الفيزيائية والكيميائية، وإن مهمة الإتيولوجيا على وجه التحديد هى بيان الحالات التى تظهر فيها تلك الظواهر. وفى مقابل ذلك، فإن الفلسفة أيًا كان مجالها، بما فى ذلك مجال الطبيعة أيضًا، إنما تنشغل بالكليّ وحده. وهنا نجد أن قوى الطبيعة ذاتها هى موضوعها، وهى تتعرف فى تلك القوى على الدرجات المختلفة للتجسد الموضوعى للإرادة التى تعد بمثابة الطبيعة الباطنية لهذا العالم ووجوده فى ذاته. وعندما تنظر الفلسفة للعالم بمنأى عن الإرادة، فإنها تفسره على أنه مجرد تمثل للذات. أما إذا ما تخيلت الإتيولوجيا أن هدفها يكمن- بدلاً من أن تقوم بتمهيد الطريق للفلسفة وتدعم مذاهبها بالتطبيق من خلال الأمثلة- يكمن بالأحرى فى إنكار كل القوى الأصيلة، ربما باستثناء قوة واحدة هى أكثرها عمومية، أعنى اللانفاذية، وهى القوة التى تتصور الإتيولوجيا

أنها تفهمها على نحو تام، وأنها يمكن بالتالى أن تحاول عنوة رد سائر القوى الأخرى إليها- إذا ما تخيلت الإتيولوجيا ذلك، فإنها تكون بذلك قد انحرفت عن أصولها، ولم يعد بمقدورها سوى أن تقدم لنا الخطأ بدلاً من الحقيقة. إن مضمون الطبيعة عندئذ يتم إزاحته وتنحيته من أجل الشكل، وكل شيء يُعزَى إلى الظروف التى تمارس فعلها من الخارج، ولا يُعزَى أى شيء إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. وإذا ما أمكننا أن نحرز بالفعل نجاحًا بتلك الطريقة، لكانت عملية حسابية ما- على سبيل المثال- كافية عندئذ لحل لغز العالم، كما ذكرنا ذلك من قبل. ولكن هذا النهج إنما يمكن اتباعه إذا ما كنا نظن- كما ذكرنا من قبل- أن كل المعلولات الفسيولوجية ينبغى ردها إلى الشكل والارتباط البرَّانى، وبذلك يمكن ردها إلى الكهربائية، وهذه يمكن ردها بدورها إلى القوة الكيميائية، ورد تلك القوة الكيميائية إلى الميكانيكية. وإن الخطأ الذى وقع فيـــه ديكارت وكل أصحاب مذهب الذرة -على سبيل المثال- هو من ذلك النوع الأخير. فقد ردوا حركة الأجرام السماوية إلى دفع سائل ما، وردوا الكيفيات إلى ارتباط الذرات وشكلها. وقد سعوا ما وسعهم السعى إلى تفسير كل ظواهر الطبيعة باعتبارها مجرد ظواهر للانفاذية والتماسك. وعلى الرغم من أن هذا النهج قد بَطُل، فإننا ما زلنا فى يومنا هذا نجد الفسيولوجيين الكهربائيين الكيميائيين يسلكون نفس المسلك بأن يحاولوا فى عناد تفسير الحياة فى مجملها وتفسير كل وظائف الكيان العضوى الحى من خلال "الشكل والتآلف" الخاص بأجزائه التى يتألف منها. ففى كتاب ميكيل Meckel: *Archiv für Physiologie*, 1820, Band V, S.185 ، ما زلنا نراه يقرر أن الهدف من التفسير الفسيولوجى هو رد الحياة العضوية إلى القوى الكونية التى تدرسها الفيزياء. كذلك فقد أعلن لامارك Lamarck فى كتابه ***Philosophie zoologique*** (الجزء الثانى، الفصل الثالث) أن الحياة هى مجرد التأثير الناتج عن الحرارة والكهربائية، بقوله: إن الحرارة والمادة الكهربائية كافيتان تمامًا لتهيئة هذا السبب الجوهرى للحياة (ص. 16). وسوف يترتب على ذلك فى حقيقة الأمر أن ننظر إلى الحرارة والكهربائية على أنهما الشيء فى ذاته، وإلى عالمى الحيوان

والنبات على أنهما ظواهر لتلك الحرارة والكهربائية. وسوف يظهر لنا على نحو ساطع استحالة هذا الرأى فى صفحة 306 وما بعدها من هذا العمل(*). ومن المعروف أن كل تلك الآراء- التى غالبًا ما تم تفنيدها- تعاود حديثًا الظهور مرة أخرى فى ثقة متجددة. وإذا ما تفحصنا الأمر عن قرب، فسنكتشف عندئذ فى النهاية أن أساس هذه الآراء يكمن فى افتراض أن الكيان العضوى الحى هو مجرد مجموع ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية وميكانيكية، ظواهر قد تجمعت بالصدفة فى هذا الكيان العضوى الحى، وأنتجته باعتباره لعبة من لعب الطبيعة دون أن تكون له دلالة أبعد من ذلك. وتبعًا لذلك، فإن الكيان العضوى الحى الخاص بحيوان أو إنسان ما- إذا ما نظرنا إليه من الناحية الفلسفية- لن يعد تجليًّا لمثال معين، أى أنه بعبارة أخرى لن يعد فى حد ذاته تجليًّا موضوعيًّا ومباشرًا للإرادة متمثلاً فى درجة معينة أعلى من درجات تجليها؛ وإنما سيتبدى لنا فى هذا الكيان العضوى الحى تلك المثل التى تجسد الإرادة موضوعيًّا فى الكهربائية والكيمياء والميكانيكية. ومن ثم فإن الكيان العضوى الحى سيكون مجرد تجمع عارض ناتج عن التقاء تلك القوى، تمامًا مثلما تتجمع أشكال البشر والحيوانات فى السحب وفى الرواسب الصخرية المتدلية من أسقف المغارات؛ وبالتالى فإن هذا الكيان لا يصبح له أهمية فى حد ذاته. ومع ذلك، فسوف نرى فى الحال إلى أى حد يمكن أن يظل هذا التطبيق للمناهج الفيزيائية والكيميائية فى تفسير الكيان العضوى الحي- فى إطار حدود معينة- يظل جائزًا ونافعًا؛ لأننى سوف أبين أن القوة الحيوية يمكن بالتأكيد أن تستفيد من قوى الطبيعة اللاعضوية وتنتفع منها. غير أن هذه القوى لا تشكل على الإطلاق القوة الحيوية، اللهم إلا بقدر ما تصنع المطرقة والسندان الحداد. ولذلك فإنه حتى أبسط أشكال الحياة النباتية لا يمكن أبدًا تفسيرها من خلال هذه القوى، لنقل من خلال الخاصة الشعرية والتنافذ الداخلى Endosmose (endosmosis)،

(*) تناظر هذه الإحالة الصفحتين الأخيرتين من الفصل "55" من هذه الترجمة.

دع عنك الحياة الحيوانية. والملاحظات التالية سوف تمهد لنا الطريق لهذه المناقشة الصعبة إلى حد ما.

ويترتب على كل ما قيل، أن العلم الطبيعى يقع فى حالة من الارتباك، حينما يحاول أن يرد الدرجات العليا من التحقق الموضوعى للإرادة إلى درجات أدنى. فالإخفاق فى إدراك- أو إنكار- قوى الطبيعة الأصيلة والموجودة بذاتها، هو أمر خاطئ يشبه تمامًا ذلك الافتراض الذى لا أساس له بوجود قوى خاصة حينما يكون ما يحدث هو مجرد نوع خاص من التجلى لما كان معروفًا من قبل. ولذلك فإن كانط على صواب عندما يقول إنه من المحال أن ننتظر ورقة عشب من واحـد مثل نيوتن ، أى من رجل اختزل ورقة العشب إلى ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية، تعد ورقة العشب بالنسبة لها ناتجًا متجمعًا بالصدفة؛ وبذلك تكون مجرد لعبة من لعب الطبيعة، لعبة لن يظهر فيها مثال خاص أو مميز، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الإرادة لن تتجلى فيها مباشرة فى درجة خاصة عليا من درجات تجليها، وإنما ستتجلى فيها فقط كما تتجلى فى ظواهر الطبيعة اللاعضوية، واتخاذها ذلك الشكل بالصدفة. ولا شك أن الفلاسفة المدرسيين- الذين ما كانوا ليسمحوا بوجود مذهب من هذا القبيل- كانوا سيقولون عن حق تمامًا إن هذا المذهب سيكون بمثابة إنكار تام للصورة الجوهرية forma substantialis، وهبوط بها إلى مستوى الصورة العارضة فحسب forma accidentalis. والصورة الجوهرية عند أرسطو تشير على وجه الدقة إلى ما أسميه هنا بدرجة تجسد الإرادة فى شيء ما. ومن ناحية أخرى، فإننا يجب ألا نغفل عن أنه فى كل المثل- أى فى كل القوى اللاعضوية وفى كل أشكال الطبيعة العضوية- تكون الإرادة التى تتجلى واحدة، أعنى أنها تدخل فى صورة التمثل، أى تدخل فى نطاق التجسد الموضوعى. ولذلك فإن وحدتها يجب أن تعلن عن نفسها أيضًا من خلال صلة باطنية بين كل ظواهرها. وإذن فإن هذه الوحدة تكشف عن نفسها فى الدرجات العليا من التحقق الموضوعى للإرادة حيث تكون الظاهرة فى مجملها أكثر وضوحًا وتميزًا، وعلى ذلك فإنها تكشف عن نفسها فى مملكتى النبات والحيوان من خلال التماثل السائد

بشكل كلى بين كل الصور، أعنى من خلال **النمط الأساسى Grundtypus** الذى يتكرر فى كل الظواهر. ولذلك، فقد أصبح هذا هو المبدأ الهادى لمنظومة علم الحيوان المفضلة التى بدأ الفرنسيون استخدامها فى القرن التاسع عشر، والتى تم البرهنة عليها على أكمل نحو فى **علم التشريح المقارن باعتبارها وحدة التصميم، وتجانس العنصر التشريحى**. وقد كان اكتشاف هذا النمط الأساسى هو الاهتمام الرئيسي- أو الجهد الذى يستحق التقدير على أية حال بلا شك- لدى الفلاسفة الطبيعيين من أنصـــار مدرسة شِلنج. ومن هذه الناحية، فإن لهم فضلاً كبيرًا، على الرغم من أنهم فى حالات عديدة كان اقتناصهم للتماثلات فى الطبيعـــة ينحط بحيث يصبح مجرد هراء. ومع ذلك، فقـــد أظهروا لنا على نحو صائب الصلة والقرابة العائلية حتى فى مُثُل الطبيعة اللاعضوية، كالقرابة- على سبيل المثال- بين الكهربائية والمغناطيسية، وهى الوحدة التى تم إثباتها فيما بعد؛ والقرابة بين التجاذب الكيميائى والجاذبية، وما شابه ذلك. وقد لفتوا الانتباه بوجه خاص إلى أن **القطبية** (polarity) **Polarität** - أى فصل قوة ما إلى جهدين مختلفين ومتضادين كيفيًا، يسعيان جاهدين إلى الاتحاد بعضهما ببعض من جديد، وهو فصل يكشف عن نفسه مكانيًا باستمرار من خلال التشتت فى اتجاهين متضادين- هذه القطبية هى النمط الأساسى لكل ظواهر الطبيعة تقريبًا، بدءًا من المغناطيس والكريستال حتى الإنسان. غير أن هذه المعرفة كانت متداولة فى الصين منذ بواكير الزمان فى مذهب "الين واليانج" Yin und Yang(*). فحيث إن كل الأشياء الموجودة فى العالم هى فى حقيقة الأمر بمثابة التحقق الموضوعى لنفس الإرادة الواحدة؛ ومن ثم تكون متماثلة من حيث طبيعتها الباطنية، فإنه يلزم أن يكون بين هذه الأشياء تشابه لا تخطئه العين، وأن يكون بمقدورنا أن نرى فى كل

(*) يشير هذان المصطلحان فى الأصل(على التوالى) إلى الجانب المظلل والجانب المشمس من الجحيم، ثم أصبحا تدريجيًا يعنيان معًا الأسلوب الذى به يلقى أحد طرفى علاقة ما الضوء على الآخر: فالاختلاف والتقابل بين الطرفين يؤدى إلى الاعتماد المتبادل لكل منهما على الآخر، ومن هنا أيضًا يشير مصطلح "الين" إلى الجانب الأنثوى السلبى فى الوجود، بينما يشير "اليانج" إلى الجانب الذكرى.

الأشياء الأقل كمالاً أثرًا وملمح الشيء الأكثر كمالاً. وفضلاً عن ذلك، فحيث إن كل هذه الصور تنتمى إلى العالم باعتباره تمثلاً، فمن الممكن افتراض أنه فى أكثر صور التمثل عمومية- فى ذلك الإطار للعالم الظاهرى المتمثل لنا، أى فى الزمان والمكان- يمكن أصلاً اكتشاف وإثبات النمط الأساسى والملمح المميز والطبيعة الخاصة بكل شيء يملأ هذه الصور. ويبدو أن البصيرة الغامضة بهذا الرؤية هى أصل "الكابالا"(*) Kabbala والفلسفة الرياضية لدى الفيثاغورثيين، مثلما هى أصل مذهب الصيرورة لدى الصينيين. كذلك فإننا نجد ضمن الجهود المتنوعة العديدة لدى أصحاب مدرسة شيلنج لتسليط الضـــوء على التشابه بين كل ظواهر الطبيعة، أنهم قد حاولوا محاولات عديدة - رغم أنها لم يحالفها الحظ- لاستخلاص قوانين الطبيعة من مجرد قوانين المكان والزمان. ومع ذلك، فإننا لا يمكن أن نعرف إلى أى حد يمكن لعقل شخص عبقرى ما أن يحقق يومًا ما كلا المسعيين.

وإذن فلا ينبغى أن يغيب عن بالنا أبدًا الاختلاف بين الظاهرة والشيء فى ذاته؛ وبالتالى فإن هوية الإرادة المتجسدة فى كل المُثل، لا يمكن أبدًا (لأن لها درجات محددة لتحققها الموضوعى) أن تنحل إلى هوية المثل الجزئية ذاتها التى تظهر فيها الإرادة؛ وبذلك فإن التجاذب الكيميائى أو الكهربائى- على سبيل المثال- لا يمكن اختزاله إلى التجاذب من خـــلال الجاذبية، رغم أن التشـــابه الباطنى بينهما معروف، ورغم أن الأول يمكن اعتبـــاره قـــوة عليا للثـــانى. تمـــامًا مثلما أننا نجد فى التشـــابه الباطنى فى بنيـــة كل الحيـــوانات مبررًا ضـــئيلاً يخـــول لنا الخلط بين الأنواع وتماهيها، والزعم بأن الأنواع الأكثر كمالاً تعد توصيفًا للأنواع الأقل كمالاً. وأخيرًا، فعلى الرغم من أن الوظائف الفسيولوجية بالمثل لا يمكن اختزالها أبدًا إلى عمليات كيميائية أو فيزيائية، فإننا يمكننا لتبرير هذا المنهج

(*) يشير هذا المصطلح إلى جسد الكتابات الصوفية اليهودية التى أصبحت مهمة عند نهاية القرن الثانى عشر. وهناك صورتان أساسيتان منها: إحداها تركز على الحصول على معرفة عن الله من خلال اسمه، والأخرى تحاول الاقتراب من الله من خلال تأمل أثره فى خلقه.

الإجرائى – فى حدود معينة – أن نفترض الملاحظات التالية باعتبارها محتملة إلى حد كبير:

إذا ما لاحظنا أن ظواهر الإرادة العديدة فى درجات تجسدها الدنيا، أى فى الطبيعة اللاعضوية، قد تصارعت إحداها مع الأخرى- لأن كلاً منها تريد انطلاقًا من مبدأ العلية، أن تستحوذ على المادة الموجودة – فإنه ينشأ عن هذا الصراع ظاهرة المثال الأعلى. هذا المثال الأعلى يسود كل الظواهر الأقل كمالاً التى كانت موجودة من قبل، ومع ذلك فإنه يسود على ذلك النحو الذى يسمح معه لماهية هذه الظواهر أن تواصل وجودها باعتبارها وجودًا تابعًا؛ حيث إن هذا المثال يُبقِى فى باطنه على مشابهة مع هذه الظواهر. وهذه العملية تكون مفهومة فقط من خلال هوية الإرادة المتجلية فى كل المُثُل، ومن خلال كفاح الإرادة لتبلغ درجات أعلى فأعلى من التجسد. وهكذا فإننا نرى فى عملية تصلب العظام–على سبيل المثال– تشابهًا لا تخطئه العين مع عملية التبلور التى حكمت فى الأصل التكلس، رغم أن التحجر العظمى لا يمكن أبدًا اختزاله إلى عملية التبلور. وهذا التشابه يتبدى على نحو أضعف فى حالة اللحم الذى يصبح متيبسًا. وارتباط العصارة فى الجسم الحيوانى بعملية الإفراز، هو أيضًا مشابه للارتباط والانفصال الكيميائى. والحقيقة أن قوانين الكيمياء تواصل فعلها هنا، ولكنها تكون تابعة لمثال أعلى، ومكيفة إلى حد كبير من خلاله، وخاضعة له. ومن ثم، فإن مجرد القوى الكيميائية خارج الكيان العضوى الحى لن تنشئ أبدًا هذه العصارة، ولكن:

إحكام السيطرة على الطبيعة، هذا ما تسميه الكيمياء،
ولكن الكيمياء بذلك تسخر من نفسها دون أن تدرى !

جوته (فاوست، الجزء الأول)

إن المثال الأكثر كمالاً- الذى ينشأ من مثل هذا الانتصار على مُثل أو تجسُّدات عديدة للإرادة أدنى درجة- يكتسب طابعًا جديدًا تمامًا، بالضبط بأن يُبقِى فى باطنه على تشابه قوى مستمد من كل مثال من المُثُل الخاضعة له. إن الإرادة

عندئذ تتجسد فى أسلوب جديد وأكثر وضوحًا. فهى تتبدى فى الأصل عبر النسل المتماثل Generatio aequivoca، وبعد ذلك من خلال إدماج البُذيرة الموجودة، والعصارة، والنبات، والحيوان، والإنسان. وهكذا نجد أنه من غمار الصراع بين الظواهر الدنيا تنشأ الظاهرة الأعلى التى وإن كانت تبتلع كل هذه الظواهر الدنيا ، إلا أنها تُبقِى فى باطنها على ميولها جميعًا. ولذلك فإنه ينطبق هنا أيضًا ذلك القانون الذى يقول لنا "إن الحية تصبح تنينًا فقط عندما تبتلع الحية".(*)

وكم كنت أود لو أمكننى من خلال وضوح التفسير أن أبدد الغموض الذى يعلق بمضمون هذه الأفكار. ولكنى أرى فى وضوح تام أن فطنة القارئ يجب أن تساعدنى إلى حد كبير، إذا ما أُريد لأفكارى ألا تظل مبهمة وألا يُساء فهمها. ووفقًا للرؤية التى عرضتها، فإننا سنجد بالتأكيد فى الكيان العضوى الحى آثارًا لأساليب خاصة بعمليات كيميائية وفيزيائية، ولكننا لن نفسر أبدًا الكيان العضوى الحى من خلالها؛ لأنها ليست على الإطلاق ظاهرة حدثت بفعل العمليات المترابطة لمثل هذه القوى؛ ومن ثم تكون قد حدثت بشكل عارض؛ فالكيان العضوى الحى هو مثال من رتبة أعلى بحيث أخضع هذه الظواهر الدنيا من خلال **الاستيعاب الغامر**. لأن الإرادة الواحدة، التى تتجسد فى كل المُثل، تكافح من أجل بلوغ أسمى درجة ممكنة من التجسد، وفى هذه الحالة فإنها تتخلى عن الدرجات الدنيا من تجليها بعد صراع، كيما تظهر فى درجة أعلى تكون فيها أكثر قوة. فليس هناك انتصار دون كفاح؛ حيث إن المثال الأعلى أو تجسد الإرادة يمكن أن يظهر فقط من خلال إخضاع المثل الدنيا، ومن ثم فإنه يَلقَى مقاومة من هذه المثل. فعلى الرغم من أن هذه المثل الدنيا قد تم إخضاعها، فإنها ما زالت تكافح باستمرار محاولةً أن تبلغ التعبير بشكل مستقل وتام عن طبيعتها الباطنية. فالمغناطيس الذى يلتقط قطعة من الحديد يظل فى حالة كفاح متواصل مع الجاذبية التى- باعتبارها أدنى درجات تجسد الإرادة- يكون لها حق أولَى على المادة المتمثلة فى تلك القطعة من الحديد. غير أن

(*) Bacon,*Sermones Fideles* 38 (التوثيق من وضع E.F.Payne مترجم النص إلى الإنجليزية).

المغناطيس يصبح أكثر قوة أثناء هذا الكفاح المتواصل؛ حيث إن المقاومة التى يلقاها تستثيره، كما لو أنها تحفزه لبذل جهد أكبر. وعلى نفس النحو فإن كل ظاهرة من ظواهر الإرادة- حتى تلك التى تتجلى فى الكيان العضوى البشرى- تواصل كفاحهـا ضد العـديد من القـوى الكيميـائية والفيزيائية التى تكون لها حق أولى- باعتبارها مُثلاً دنيا- على تلك المادة. وهكذا فإن ذراع المرء التى أبقاها مرفوعة للحظة متغلبًا على الجاذبية، سرعان ما تهوى إلى أسفل بفعل الجاذبية. ومن ثم، فإن الشعور المريح بالصحة هو ذاك الذى يعبر عن انتصار المثال الخاص بالكيان العضوى- الواعى بذاته- على القوانين الفيزيائية والكيميائية التى تتحكم ابتداءً فى العُصارات الخاصة بالجسم. ومع ذلك، فإن هذا الشعور المريح كثيرًا ما ينقطع، بل إنه فى واقع الأمر دائمًا ما يكون مصحوبًا بالضيق بدرجة أكبر أو أقل، وهو ما يكون ناتجًا عن المقاومة الصادرة عن تلك القوى، وعلى هذا الأساس فإن الجانب الحيوى من حياتنا يكون مقترنًا على الدوام بشىء من الألم. كذلك فإن عملية الهضم تخمد كل الوظائف الحيوانية؛ لأنها تطالب مجمل القوة الحيوية بأن تخضع لقوى الطبيعة الكيميائية من خلال عملية التمثيل الغذائى. ومن ثم يكون أيضًا بوجه عام عبء الحياة الفيزيقية، وضرورة النوم، وضرورة الموت فى النهاية؛ لأن تلك القوى الطبيعية الخاضعة، مستعينة بالظروف، تسترد فى النهاية من الكيان العضوي- وقد أنهكه الانتصار المتواصل- المادة التى انتُزِعَت منها، وتصل إلى التعبير الطليق عن وجودها. ولذلك يمكن القول إن كل كيان عضوى حى يعبر عن المثال الذى يكون هذا الكيان صورة أو نسخة منه، فقط بعد استقطاع ذلك الجانب من قوته التى استُهلِكَت فى التغلب على المُثل الأدنى درجة التى تكافح معها من أجل المادة. ويبـــدو أن هذا الأمر كان يدور بخلد يعقوب بوهمه Jakob Böhme حينما يذهب إلى القول فى أحد المواضع بأن كل أجسام الناس والحيوانات، وحتى كل النباتات، تكون فى حقيقة الأمر نصف ميتة. ومن ثم، فتبعًا لنجاح الكيان العضوى الحى بصورة أو بأخرى فى إخضاع تلك القوى الطبيعية التى تعبر عن الدرجات الأدنى من التحقق الموضوعى للإرادة، فإن هذا

الكيان يصبح بصورة أو بأخرى تعبيرًا تامًا أو غير تام عن مثاله، أى أنه- بعبارة أخرى- يصبح أقرب أو أبعد من النموذج das Ideal الذى ينتمى إليه الجمال المتحقق فى أنواعه.

وهكذا فإننا فى كل مكان من الطبيعة نرى الصراع وتناوب الانتصار، وفيما بعد سوف ندرك فى هذا الأمر بوضوح أكبر أن هذا التنازع جوهرى بالنسبة للإرادة. فكل درجة من درجات تجسد الإرادة تكافح من أجل المادة والمكان والزمان التى تخص درجة أخرى. إن المادة الدائمة يجب أن تغير باستمرار الصورة؛ حيث إن الظواهر الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والعضوية- بهدى من قانون العلية- تكافح بحماس من أجل أن تظهر، وأن تنتزع المادة بعضها من بعض؛ لأن كلاً منها ترغب فى الكشف عن مثالها الخاص. هذا الصراع يمكن اقتفاء أثره فى مجمل الطبيعة، بل إن الطبيعة فى حقيقة الأمر لا يمكن أن توجد إلا من خلاله؛ لأنه- كما يقول إمبيدوقليس Empedokles إذا لم يَسُد الصراع فى الأشياء، لكانت الأشياء كلها تشكل وحدة واحدة (Aristotle, Metaphysik, ii, 5 [4]) . غير أن هذا الصراع ذاته إنما هو فحسب تجل لتنازع الإرادة مع ذاتها الذى يعد جوهريًا بالنسبة لها. وهذا الصراع الكونى يُشاهَد على أوضح نحو فى المملكة الحيوانية. فالحيوانات تتخذ المملكة النباتية مصدرًا لغذائها، وداخل المملكة الحيوانية ذاتها نجد أيضًا أن كل حيوان يكون فريسةً وغذاءً لحيوان آخر. وهذا يعنى أن المادة التى يتجلى فيها مثال حيوانى ما يجب أن تُخلى السبيل لتجلى مثال آخر؛ إذ إن كل حيوان يمكن أن يؤكد وجوده الخاص فقط من خلال الإزالة المستمرة لوجود آخر. وهكذا فإن إرادة الحياة تفترس ذاتها بوجه عام، وهى بأشكال مختلفة تتغذى على نفسها، حتى إننا لنجد الجنس البشرى آخر الأمر- من حيث إنه يُخضِع كل الكائنات الأخرى لذاته- يعتبر مجمل الطبيعة مصنوعة لأجل منفعته الخاصة. غير أن هذا الجنس البشرى نفسه- كما سنرى ذلك فى الكتاب الرابع- يكشف لنا فى وضوح مدهش عن ذلك التنازع للإرادة مع ذاتها، ونجد أن الإنسان يكونُ ذئبًا لأخيــه الإنسان homo homini lupus . ولذلك فإننا سوف

ندرك أيضًا أن نفس هذا الصراع والإخضاع يحدث بالمثل فى الدرجات الأدنى للتجسد الموضوعى للإرادة. فكثير من الحشرات (وخاصة الذباب المسمى Ichneumoniden [ichneumon flies])(*) تضع بيضها على جلد- وحتى فى جسم- يرقات حشرات أخرى؛ لتكون الإبادة البطيئة لتلك اليرقات هى أول عمل لنسل الفقس الجديد. والأفعوان الصغير الذى ينشأ كبرعم يتفرع من الأفعوان الكبير- ويفصل نفسه عنه فيما بعد- يصارع الأفعوان الكبير، وهو ما زال بعد متصلاً به بإحكام، من أجل الفريسة التى تقدم نفسها، حتى إن كلاً منهما ينتزعها من فم الآخر (Trembley, *Polypod*. Band II, S. 110, und Band III, S. 165). ولكن نملة البولدوج الأسترالية تقدم لنا أكثر الأمثلة سطوعًا على هذا النوع من الصراع؛ لأنها حينما يتم قسمتها إلى نصفين تنشب عندئذ معركة بين الرأس والذيل. فالرأس يهاجم الذيل بأسنانه، والذيل يدافع عن نفسه بشجاعة بلدغ الرأس. وعادةً ما تستمر هذه المعركة لمدة نصف الساعة، حتى يموت كلاهما أو يجرهما نمل آخر. وهذا الأمر يتكرر حدوثه فى كل مرة. (From a letter by Howitt in the W. Journal, reprinted in *Galignani's Messenger*, 17 November 1855). وأحيانًا ما يرى المرء على ضفاف نهر الميسورى شجرة بلوط هائلة بجذعها وسائر فروعها المجدولة المصفدة والمتشابكة بقوة بواسطة نبات برى ضخم، حتى إنها لتَضمُر حتمًا كما لو أنها قد ماتت مختنقة. ونفس هذا الصراع يتبدى حتى فى الدرجات الأدنى من تجسد الإرادة، عندما يتحول على سبيل المثال الماء والكربون إلى عصارة النبات أو يتحول النبات والغذاء إلى دم من خلال عملية التمثيل العضوى، وهذا يحدث أيضًا فى كل حالة يحدث فيها الإفراز الحيوانى، وكذا الشأن فى حالة كبح القوى الكيميائية فى أسلوب من النشاط الثانوى. وهذا الصراع يحدث أيضًا فى حالة الطبيعة اللاعضوية- على سبيل المثال- عندما تتلاقى وتعبُر وتتصادم قطع الكريستال

(*) اسم لعائلة من الحشرات (منتشرة بالولايات المتحدة الأمريكية) تضع بيضها على جلد حشرات أخرى ليتغذى نسلها على يرقات تلك الحشرات.

بعضها ببعض أثناء عملية التشكل، حتى إنها لا تكون قادرة على إظهار الصورة البلورية الخالصة؛ لأن كل تجمع لقطع الكريستال يعد تقريبًا نسخة من صراع الإرادة هذا فى درجة دنيا من درجات تجسدها. كذلك يحدث هذا الصراع عندما تفرض قطعة المغناطيس مغناطيسيتها على الحديد كيما تعبر عن المثال الكامن فيها، أو عندما تتغلب الجلفنة على التجاذب الكيميائى، فتعمل على انحلال التآلفات الوثيقة، وتحلل وتفسد المركب، وبذلك تُرجئ تمامًا قوانين الكيمياء التى تقضى بأن حمض ملح ما- منحل عند القطب السالب- لا بد أن يمر إلى القطب الموجب دون أن يتآلف مع القلويات التى يشق طريقه من خلالها، ودون أن يكون قادرًا على تحويل ورقة عباد الشمس التى تلامسها إلى اللون الأحمر. وهذا الصراع يتبدى على نطاق واسع فى العلاقة بين جسم مركزى وكوكب ما؛ لأنه على الرغم من أن الكوكب يكون تابعًا بلا جدال، فإنه دائمًا ما يقاوم، تمامًا مثلما تفعل القوى الكيميائية فى الكيان العضوى الحى. وينشأ عن هذا الصراع ذلك التوتر المتواصل الكائن بين **القوة الجاذبة المركزية Zentripetale Kraft والقوة الطاردة المركزية Zentrifugal Kraft**، وهو ما يُبقى على حركة الكرة الأرضية، ويعد فى حد ذاته تعبيرًا عن هذا الصراع الكونى الذى يكون جوهريًا بالنسبة لظاهرة الإرادة، والذى ندرسه الآن. فكما أن كل جسم يجب اعتباره ظاهرةً لإرادة سوف تكشف عن ذاتها بالضرورة بوصفها صراعًا، كذلك فإن الوضع أو الحالة الأصيلة لكل جسم سماوى تشكل فى صورة كروية لا يمكن أن تكون حالة السكون، بل الحركة، السعى الدءوب المندفع فى المكان اللانهائى، دونما راحة ودونما هدف. فلا قانون **القصور الذاتى** ولا قانون العلية يخالف ذلك. فوفقًا لقانون القصور الذاتى نجد أن المادة بذاتها لا شأن لها بالسكون ولا بالحركة، وبذلك فإن حالتها الأصيلة يمكن أن تكون حالة حركة مثلما يمكن أن تكون حالة سكون. ولذلك فإننا إذا وجدنا المادة أولاً فى حالة حركة، فإنه يحق لنا بنفس القدر أن نفترض أن حالة من السكون قد سبقت حالة الحركة، ويحق لنا أن نسأل عن سبب ظهور الحركة؛ تمامًا مثلما أننا لو وجدناها فى حالة سكون، فإننا ينبغى أن نفترض عندئذ أن هناك حركة قد سبقت

ذلك، وأن نسأل عن سبب زوالها. ومن ثم فإننا لا يمكن أن نبحث عن باعث أول على القوة الطاردة المركزية، ولكن فى حالة الكواكب فإن هذا الباعث يصبح- وفقًا لافتراض كانط ولابلاس Laplace- بمثابة فائض الحركة الدورانية للجسم المركزى الذى انفصلت عنه الكواكب حينما تقلص. ولكن الحركة بالنسبة لهذا الجسم المركزى ذاته تكون ضرورية، فهو ما زال يدور دومًا حول محوره ويندفع فى نفس الوقت فى المكان اللانهائى، أو ربما كان يدور حول جسم مركزى أكبر غير منظور بالنسبة لنا. وهذه الرؤية تتفق تمامًا مع افتراض علماء الفلك بأن هناك شمسًا مركزية، مثلما تتفق مع الأسبقية الملحوظة لمجمل نظامنا الشمسى، وربما لمجمل مجموعة النجوم التى تنتمى إليها شمسنا. وعلى هذا، فإننا نكون فى النهاية ملزمين بالاستدلال على أسبقية عامة لكل النجوم الثابتة جنبًا إلى جنب مع شمسنا المركزية. ومن الطبيعى أن يفقد هذا أى معنى فى المكان اللانهائى (لأن الحركة فى المكان المطلق لا تختلف عن السكون)، ويصبح بذلك من خلال هذا الصراع والانطلاق بلا هدف تعبيرًا عن ذلك العدم ، أى عن ذلك الافتقار إلى وجود هدف أو موضوع نهائى، وهو ما سوف نعزوه فى نهاية هذا الكتاب إلى صراع الإرادة فى سائر ظواهرها. وهكذا فإن المكان اللانهائى والزمان اللانهائى يجب أن يكونا أكثر الصور العامة والجوهرية المتعلقة بظاهرة الإرادة فى مجموعها، والتى توجد لأجل التعبير عن مجمل وجودها. وفى النهاية نجد أن صراع ظواهر الإرادة بعضها مع بعض الذى ندرسه الآن، هو صراع يمكننا أن ندركه حتى فى المادة الخالصة منظورًا إليها فى ذاتها، أعنى طالما صدقت نظرة كانط لطبيعتها الباطنية المتجلية باعتبارها قوة طاردة وجاذبة. وهكذا فإن المادة توجد فقط من خلال عراك بين قوى متعارضة. فإذا ما استبعدنا كل اختلاف كيميائى فى المادة، أو إذا ما رجعنا إلى التفكير فى سلسلة العلل والمعلولات قبل أن توجد الاختلافات الكيميائية؛ فلن يتبق عندئذ سوى المادة الخالصة، العالم وقد استدار فى شكل كرة أرضية. وحياة هذه الكرة الأرضية- أعنى تجسد الإرادة هنا- يتشكل إذن من خلال الصراع بين قوة الجذب وقوة الطرد. والقوة الأولى باعتبارها جاذبية تضغط من

كل الجوانب باتجاه المركز، والقوة الأخرى باعتبارها عدم قابلية للنفاذ تقاوم القوة الأولى، سواء باعتبارها حالة من الصلابة أو حالة من الليونة. وهذا الضغط والمقاومة بشكل متواصل يمكن النظر إليه باعتباره التحقق الموضوعى للإرادة فى أدنى الدرجات، ومع ذلك فإن الإرادة تعبر عن طبيعتها حتى فى هذه الدرجة.

وهنا نرى أن الإرادة فى أدنى درجات تجسدها تتجلى بوصفها اندفاعًا أعمى، وقوة دافعة غشيمة غامضة، عارية تمامًا عن أية معرفة مباشرة. فتلك أبسط أساليب تجسدها الموضوعي وأكثرها ضعفًا. ولكنها تتبدى على هذا النحو كرغبة عمياء وقوة دافعة عارية عن المعرفة فى مجمل الطبيعة اللاعضوية، أى فى كل القوى الأصيلة. وإن مهمة الفيزياء والكيمياء هى البحث عن هذه القوى والتعرف على قوانينها. فكل قوة من تلك القوى تتجلى لنا فى ملايين الظواهر المتماثلة تمامًا والمطردة وفقًا للقوانين، حتى إنها لا تُظهِر أى مسحة من طابع فردى، وإنما تتعدد فحسب فى الزمان والمكان، أعنى من خلال مبدأ الفردية، تمامًا مثلما تتعدد صورة ما من خلال الأسطح المرآوية.

وبالانتقال من درجة إلى درجة أعلى تتجسد الإرادة فى صورة أكثر وضوحًا، ومع ذلك فإنها تظل عارية تمامًا عن المعرفة باعتبارها قوة حافزة عمياء فى مملكة النبات. فهنا نجد أن المثيرات- لا العلل على وجه الدقة- هى ما يربط بين ظواهر الإرادة. وأخيرًا فإن الإرادة تسلك سبيلها على نفس النحـــو فيما يتعلق بالتكاثر الحيوانى، أى فى توالد وتشكل كل حيوان، وفى حفظ طاقاته الباطنية، حيث نجد هنا أن المثير وحده ما زال يحدد دائمًا ظاهرة الإرادة. وكلما ارتفعنا إلى درجات أعلى من تجسد الإرادة موضوعيًّا؛ فإننا نصل فى النهاية إلى نقطة لا نجد فيها الفرد المعبر عن المثال يحصل على تمثيله الغذائى من خلال مجرد الحركة المتوقفة على مثير. فمثل هذا المثير يجب انتظاره، ولكن الغذاء فى حالة الحيوان هنا هو من نوع محدد بشكل خالص، وبتنامى تعددية الظواهر يزداد الاحتشاد والإرباك بحيث يكون هناك إزعاج متبادل بين الظواهر، فيما يتضاءل دور

الصدفة التى تحرك استجابة الفرد للمثيرات وحدها بحثًا عن غذائه. ولذلك فإن الطعام يجب البحث عنه وانتقاؤه منذ اللحظة التى يخرج فيها الحيوان من البيضة أو الرحم الذى تغذى فيه دون معرفة. وهكذا فإن الحركة الناتجة عن دوافع، وبالتالى المعرفة، تصبح هنا ضرورية، ومن ثم تأتى هنا **كأداة** μηχανη مطلوبة فى هذه المرحلة من تجسد الإرادة من أجل حفظ الفرد وتكاثر النوع. فهذه الحركة تبدو متمثلة من خلال المخ أو الكتلة العصبية الضخمة، تمامًا مثلما أن كل جهد آخر من جهود الإرادة المتجسدة، يكون متمثلاً من خلال عضو ما، أى أنه- بعبارة أخرى- يكون متجليًا للتمثل باعتباره عضوًا ما.(9) ولكن فقط مع هذه المعرفة كأداة يتبدى الآن العالم كتمثل بكل صوره دفعة واحدة، وهى: صورة الموضوع فى مقابل الذات، والزمان والمكان والكثرة، وصورة العلية. فالعالم الآن يكشف عن جانبه الثانى، فهو إن كان حتى الآن مجرد إرادة، فإنه يكون فى نفس الوقت تمثلاً، أى موضوعًا للذات العارفة. فالإرادة التى سلكت سبيلها حتى الآن فى الظلام بيقين تام لا يشوبه أدنى خطأ، ولم تتبع ميلاً غريزيًا، قد أضاءت لنفسها نورًا فى تلك المرحلة. وقد كان هذا المسلك وسيلة للتخلص من العيب الذى ينتج من الطبيعة المحتشدة والمعقدة لظواهرها، وسيعود بالنفع على وجه التحديد على أكثر هذه الظواهر اكتمالاً. ومثل هذا اليقين والاطراد الذى لا يشوبه أدنى خطأ، والذى سلكت وفقًا له الإرادة سبيلها فى الطبيعة اللاعضوية والنباتية الخالصة حتى الآن، هو أمر يرجع إلى أن الإرادة وحدها فى وجودها الباطنى الأصيل كانت نشطة بوصفها قوة دافعة عمياء، باعتبارها إرادة لا تتلقى أى عون- وإن كانت أيضًا لا تلقى سائقًا يعوقها- يأتى من عالم آخر مختلف تمامًا، أعنى العالم بوصفه تمثلاً. والواقع أن مثل هذا العالم هو مجرد نسخة من الوجود الباطنى الخاص بالإرادة، ولكنه يظل مع ذلك مختلفًا فى طبيعته عنها، ويعوق تسلسل ظواهرها. وبذلك فإن

---

(9) انظر الفصل 22 من الجزء الثانى، وانظر أيضًا كتابى *Ueber den Willen in der Natur*، ص. 54، وصفحات 79-70 من الطبعة الأولى، أو صفحات 46 وما بعدها، وصفحات 63 - 72 من الطبعة الثانية.

يقين ظواهر الإرادة الذى لا يشوبه أدنى خطأ، يتوقف الآن. فالحيوانات تكون أصلاً عُرضَــة للوهم وللخــداع؛ رغم أنها تكون لديها فقط تمثــلات مســتمدة من الإدراك العيــانى، فليس لديها تصــورات ولا تأمل انعكاسى؛ ولذلك فإنها تكون مقيدة بالحاضر ولا يمكنها أن تضع المستقبل فى حسبانها. ويبدو أن هذه المعرفة العارية عن العقل لم تكن كافية فى كل الحالات للوفاء بهذا الغرض، كما لو كانت تحتاج أحيانًا إلى عون ما. لأن هناك ظاهرة جديرة بالاعتبار تطرح نفسها علينا، وهى أن مسلك الإرادة الأعمى ومسلكها المستنير بالمعرفة، ينتهك كل منهما مجال الآخر بطريقة مدهشة من خلال نوعين من الظواهر. ففى إحدى الحالتين نجد وسط تلك الأفعال الحيوانية المهتدية بمعرفة الإدراك العيانى ودوافعها، نجد فعلاً ما يتم تنفيذه بدون هذه الدوافع؛ ومن ثم يتم تنفيذه بمقتضى الضرورة المفروضة بفعل الإرادة الأعمى. وأنا أنوه هنا إلى تلك الغرائز الآلية التى لا تهتدى بأى دافع أو معرفة، والتى تتبدى مع ذلك باعتبارها تسلك سبيلها انطلاقًا من دوافع عقلية مجردة. والحالة الأخرى عكس هذه، ومن ثم فهى تلك الحالة التي- على العكس من ذلك- يتخلل فيها نور المعرفة فعل الإرادة التى تبدو عمياء، وينير الوظائف النباتية أو اللاواعية فى الكيان البشرى الحى [وأنا أنوه هنا إلى استشفاف المعرفة] من خلال التنويم المغنطيسى. وأخيرًا، فإنه عندما تبلغ الإرادة أعلى درجات تجسدها؛ فإن المعرفة الذهنية(*) التى أشرقت على الحيوانات، والتى تمدها الحواس بالمعطيات، والتى يتبلور منها مجرد إدراك عيانى مرتبطًا بالحاضر، هذه المعرفة لم تعد كافية. فذلك الإنسان المعقد ذو الأوجه المتعددة والوجود الطيع، الذى يعد فى حالة عوز دائم ومعرضًا لصدمات وأضرار لا تحصى- كان عليه أن يستنير بمعرفة مزدوجة كيما يكون قادرًا على البقاء. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن قدرة فائقة من معرفة الإدراك العيانى لدى الإنسان، ينبغى أن ينضاف لها قدرة

(*) ينبغى أن نتذكر دائمًا أن المعرفة الذهنية عند شوبنهاور هى المعرفة العيانية المقترنة بالإدراك الحسى المباشر.

على التأمل الانعكاسى لهذه المعرفة العيانية، أعنى العقل بوصفه ملكة تشكيل التصورات المجردة. ومع هذه الملكة ينشأ لدى الإنسان التفكر، واستشراف المستقبل واسترجاع الماضى، ومن ثم التدبر، والهم، والقدرة على الفعل المدبر المستقل عن الحاضر، وأخيرًا الوعى المتميز تمامًا بالقرارات التى تتخذها إرادة المرء بذاتها. ذلك أنه فى حالة وجود معرفة الإدراك العيانى وحده تنشأ إمكانية الوهم والخداع؛ حيث تزول هنا حالة اليقين المعصوم من الخطأ التى كانت تميز مسلك الإرادة حينما كانت عارية عن المعرفة. وهكذا فإن الغريزة ودافع المعرفة- باعتبارهما تجليات للإرادة العارية عن المعرفة- يأتيان ليعضدا الإرادة مسترشدين بالمعرفة فى خضم التجليات. وإذن فمع ظهور العقل، فإن هذا اليقين والعصمة من الخطأ اللذين يميزان تجليات الإرادة (التى تظهر على الطرف المقابل فى الطبيعة اللاعضوية بوصفها خضوعًا تامًا للقانون) يغيبان تمامًا تقريبًا. فالغريزة تتوارى كليةً، والتدبر الذى يفترض أن يحل محل كل شيء يخلف التردد واللايقين (كما أوضحنا فى الكتاب الأول). فالخطأ يصبح محتملاً، وفى حالات عديدة يعوق التجسد السديد للإرادة من خلال الأفعال. لأنه على الرغم من أن الإرادة تكون قد اتخذت من قبل طابعها المميز من خلال مسارها المحدد الذى لا يتغير، وهو المسار الذى وفقًا له نجد أن المشيئة ذاتها تحدث على نحو ثابت لا يخطئ حينما يصادفها حدوث دوافع- على الرغم من ذلك، فإن الخطأ يمكن مع ذلك أن يزيف تجسدات الإرادة، حيث إن الدوافع الوهمية، التى تشبه الدوافع الحقيقية، تَسلّ وتمحوها[10]. وهذا يحدث على سبيل المثال عندما تستولى خرافات على الدوافع التخيلية لإنسان ما التى تجبره على أن يسلك مسلكًا مضادًا للطريقة التى كانت إرادته ستعبر بها عن ذاتها فى نفس الظروف الموجودة. لقد ذبح

---

(10) ولذلك كان المدرسيون على صواب تمامًا حينما قالوا: "إن العلة الغائية لا تعمل وفقًا لوجودها الحقيقى، وإنما تعمل فقط وفقًا لوجودها على نحو ما يكون معروفًا" (See Suarez, ***Disp.Metaph.***.disp. XXIII, sec. 7 et 8).

أجاممنون Agamemnon ابنته، والبخيل يوزع الصدقات بدافع أنانى خالص؛ على أمل أن يسترد يومًا ما أضعافها مائة مرة، وهلم جرا.

وهكذا فإن المعرفة بوجه عام – وهذا يصدق على المعرفة العقلية مثلما يصدق على معرفة الإدراك العياني – تنبثق فى الأصل من الإرادة ذاتها، وتنتمى إلى الوجود الباطنى للدرجات العليا من تجسد الإرادة بوصفها أداة μηχανη ، فهى وسيلة لحفظ الفرد والنوع، تمامًا مثل أى عضو من أعضاء الجسم. ولذلك فإن المعرفة– المقدَّر لها فى الأصل أن تعمل فى خدمة الإرادة– تبقى على الدوام تقريبًا خاضعة تمامًا للإرادة ولتحقيق أهدافها، وهذا هو الحال مع كل الحيوانات ومع كل الناس تقريبًا. ومع ذلك، فسوف نرى فى الكتاب الثالث كيف أن المعرفة لدى بعض الناس يمكن أن تتحرر من هذا الخضوع، وأن تبقى خالصة لذاتها– متحررةً من أهداف المشيئة– بوصفها مرآة واضحة للعالم، وهذا أصل الفن. وأخيرًا، فإننا فى الكتاب الرابع سوف نرى كيف يمكن لهذا النوع من المعرفة– التى تعود لتؤثر فى الإرادة– أن تسبب الانسحاب الذاتى للإرادة، أى إلى استسلامها. وهذا هو غاية المراد، بل إنه فى الحقيقة بمثابة الطبيعة العميقة لكل فضيلة وقداسة، وهو أصل الخلاص من هذا العالم.

- 28 -

لقد درسنا الكثرة والتنوع الهائلين فى الظواهر التى من خلالها تجسد الإرادة ذاتها موضوعيًّا، والحقيقة أننا قد رأينا الصراع الذى لا ينتهى ولا يعرف المهادنة لهذه الظواهر بعضها مع بعض. ومع ذلك، فإننا نجد– عند تتبعنا لمجمل عرضنا حتى الآن– أن الإرادة ذاتها، باعتبارها شيئًا فى ذاته– لا تكون متضمنة على الإطلاق فى تلك الكثرة، فى ذلك التغير. فتنوع المُثُل (الأفلاطونية)، أى درجات التجسد وتعدد الحالات الفردية التى تتجلى الإرادة فى كل منها، وصراع الصور

من أجل المادة - كل هذا لا يتعلق بالإرادة ذاتها، وإنما هو فحسب أسلوب تجسدها موضوعيًّا، وفقط من خلال هذا التجسد الموضوعى يكون لكل هذا صلة غير مباشرة بالإرادة، وبفضله تتجلى فيه الطبيعة الباطنية للإرادة كموضوع للتمثل. فتمامًا مثلما أن الفانوس السحرى يُظهِر صورًا مختلفة عديدة، وإن كان نفس اللهب الواحد هو وحده ما يجعل كل هذه الصور مرئية؛ كذلك فإنه فى كل الظواهر المختلفة العديدة التى تملأ العالم أو تدفع بعضها بعضًا باعتبارها أحداثًا متتالية، نجد أن الإرادة وحدها فحسب هى ما يظهر، وكل شىء آخر يكون بمثابة صورتها المرئية، أى تجسدها الموضوعى؛ فهى تبقى على حالها فى خضم هذا التغير. إنها وحدها الشىء فى ذاته، وكل موضوع آخر يكون- إذا استخدمنا مصطلح كانط - ظاهرة، أو لنقل إنه يكون مظهرًا. وعلى الرغم من أنه فى حالة الإنسان- باعتباره مثالاً (أفلاطونيًّا)- تكون الإرادة فى أوضح تجسد لها وأكثره كمالاً، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعبر عن ماهيتها. فلكى يظهر المغزى الكامل للإرادة؛ فإن مثال الإنسان لا ينبغى أن يتجلى وحده منفصلاً عن غيره، وإنما ينبغى أن يتجلى مصحوبًا بالسلسلة الكاملة من الدرجات الأدنى التى تبدأ من كل صور الحيوانات، مرورًا بالمملكة النباتية، إلى أن نصل إلى المملكة اللاعضوية. فهى جميعًا تكمل بعضها بعضًا فى عملية التجسيد الكامل للإرادة التى يفترضها مثال الإنسان، مثلما أن البراعم المتفتحة لشجرة ما تفترض أوراقها وفروعها وجذعها وجذرها. فهذه الدرجات تشكل هرمًا يمثل الإنسان أعلى نقطة فيه. وإذا كنا مغرمين بالتشبيهات، يمكننا أيضًا القول إن ظهور أو تجلى هذه الدرجات يصاحب الدرجة التى يظهر فيها الإنسان، مثلما أن ضوء النهار الساطع يكون مصحوبًا بدرجات الظل الخافت التى من خلالها يتلاشى تدريجيًّا ضوء النهار فى ظلام الليل. أو يمكننا أيضًا أن نصف هذه الدرجات من تجسد الإرادة بأنها أصداء الإنسان، فنقول إن الحيوان والنبات هما السلم الموسيقى الخامس والثالث للإنسان، فى حين أن المملكة

اللاعضوية هى "الأوكتاف"[*] الأدنى طبقةً. والصدق التام لهذا التشبيه لن يتضح لنا إلا عندما نسعى- فى الكتاب التالي- إلى أن نسبر غور الدلالة العميقة للموسيقى. فسوف نرى هناك أن اللحن المترابط المتواصل فى نغمات عالية الطبقة خفيفة سريعة، ينبغى النظر إليه بوصفه معبرًا بمعنى ما عن حياة وجهود الإنسان المرتبطة بالتأمل. ومن ناحية أخرى، فإن نغمات الباص [ذات الطبقة الأدنى] غير المترابطة بطيئة الحركة التى منها ينشأ الهارمونى ابتغاء تحقيق كمال الموسيقى- هذه النغمات هى صورة معبرة عن الطبيعة الحيوانية وعن الطبيعة العارية عن المعرفة. ولكن هذه الطبيعة حينما تكون فى وضعها الصحيح تمثل المجال الذى لا تصبح فيه الإرادة منطوية على تناقض ظاهرى واضح. ومع ذلك، فإننا أيضًا نجد أن الضرورة الباطنية لتدرج ظواهر الإرادة- التى لا تنفصل عن التحقق الموضوعى الكافى للإرادة- يتم التعبير عنها من خلال ضرورة خارجية فى مجمل هذه الظواهر ذاتها. وبسبب هذه الضرورة؛ فإن الإنسان يحتاج إلى الحيوان لأجل عيشه، والحيوانات بدرجاتها المختلفة تحتاج بعضها إلى بعض، وكذلك النباتات تحتاج بدورها إلى التربة والماء والعناصر الكيميائية وتآلفاتها، ويحتاج الكوكب إلى الشمس والدوران والحركة حول الشمس، وإلى انبعاج المدار الشمسى، إلخ. وهذا فى واقع الأمر ينشأ فى أساسه العميق من أن الإرادة يجب أن تقتات على ذاتها؛ حيث إنه لا يوجد شيء بجانبها، وإنها لإرادة جائعة. ومن هنا ينشأ القنص والخوف والمعاناة.

إن معرفتنا بوحدة الإرادة بوصفها شيئًا فى ذاته- فى غمار التنوع اللانهائى وتعدد الظواهر- هو وحده ما يمكن أن يكفل لنا التفسير الصحيح لذلك التماثل المدهش الذى لا تخطئه العين بين مجمل نتاجات الطبيعة، لتلك القرابة العائلية التى تمكننا من أن ننظر إلى هذه الظواهر باعتبارها تنويعات على نفس الموضوع غير

(*) الأوكتاف هو مجموع نغمات السلم الموسيقى التى تتكرر فى الآلة الموسيقية من خلال طبقات صوتية أعلى وأدنى.

المعطى لنا بذاته. وبقياس مشابه يمكن القول إننا من خلال المعرفة المدركة بشكل عميق تام لذلك الهارمونى، لذلك الارتباط الجوهرى بين كل أجزاء العالم، لتلك الضرورة فى تدرج هذه الأجزاء التى تناولناها لتونا- يمكن القول إننا من خلال هذه المعرفة سوف تتكشف لنا رؤية نافذة حقيقية كافية للوجود الباطنى، ولمعنى **الملاءمة أو المواءمة** التى لا يمكن إنكارها والتى تميز كل النتاجات العضوية فى الطبيعة، وهى النتاجات التى افترضناها مسبقًا بطريقة قبلية حينما درسناها وفحصناها.

وهذه **الملاءمة** ذات طبيعة مزدوجة: فهى أحيانًا تكون **باطنية**، أى توافقًا لكل أجزاء كيان عضوى فردى يكون بالغ التنظيم، حتى إن حفظ الفرد والنوع إنما ينشأ عن هذا النظام؛ وبذلك فإن الكيان العضوى يتجلى باعتباره غاية هذا الترتيب. وأحيانًا أخرى تكون هذه الملاءمة ذات طبيعة خارجية، أعنى علاقة بين طبيعة لاعضوية وطبيعة عضوية بوجه عام، أو بين الأجزاء الفردية للطبيعة العضوية بعضها مع بعض، وهو ما يتيح إمكانية حفظ مجمل الطبيعة العضوية، أو حتى حفظ النوع الحيوانى المفرد؛ وبذلك فإن هذه الطبيعة تمتثل لحكمنا باعتبارها وسيلة لبلوغ تلك الغاية.

والملاءمة الباطنية Innere Zweckmäβigkeit تدخل فى سياق تأملنا على النحو التالى بيانه: إذا كان - بناءً على كل ما قلناه للآن - كل تنوع الصور الموجودة فى الطبيعة وكل كثرة الأفراد هو أمر ينتمى لا للإرادة، وإنما إلى تحققها الموضوعى وإلى الصورة التى تنشأ عن ذلك؛ فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن الإرادة لا تقبل الانقسام وأنها تكون حاضرة بكليتها فى كل ظاهرة، على الرغم من أن درجات تجسدها- وهى (المثل الأفلاطونية)- تكون مختلفة تمامًا. ولأجل فهم أبسط، فإننا يمكننا النظر إلى هذه المثل باعتبارها أفعالاً للإرادة فردية وبسيطة فى حد ذاتها، فيها تعبر الإرادة فى وجودها الباطنى عن ذاتها بصورة أو بأخرى. ولكن الأفراد بدورهم يكونون ظواهرَ للمثل؛ ومن ثم يكونون ظواهرَ لتلك الأفعال

التى تكون فى الزمان والمكان والكثرة. وإذن فإن مثل هذا الفعل (أو المثال) فى أدنى درجات التحقق الموضوعى يحتفظ بوحدته حتى فى الظاهرة؛ بينما يتطلب هذا الفعل فى الدرجات الأعلى سلسلة كاملة من الحالات والتطورات فى الزمان التى تعبر-إذا ما أُخذَت مجتمعة فقط- عن وجودها الحقيقى. وهكذا فإن المثال الذى يكشف عن ذاته- على سبيل المثال- فى قوة عامة ما من قوى الطبيعة يتجلى فحسب من خلال تعبـير بسـيط، رغم أن هـذا المثال يتجلى على نحو مختلف تبعًا لعلاقاته الخارجية، فإن هويته لن تتأسس على الإطلاق؛ لأن هذا يحدث ببساطة من خلال استخلاص التنوع الذى ينشأ من العلاقات الخارجية فحسب. وعلى نفس النحو فإن البلور لا يتجلى فى الوجود إلا على نحو واحد، أعنى تشكله الذى يفصح عن نفسه فيما بعد على نحو كاف وشامل تمامًا فى الصورة المتحجرة، أى فى جسم تلك اللحظة من الوجود. غير أن النبات كظاهرة لا يعبر مطلقًا عن مثاله من خلال تجل مباشر وبسيط، وإنما من خلال تطورات متتابعة فى الزمان لأعضائه. كذلك فإن الحيوان لا يطور فحسب كيانه العضوى على نفس النحو من خلال تتابع من الصور التى غالبًا ما تكون مختلفة إلى حد بعيد (تحولات الشكل بحسب الأطوار)، ولكن هذه الصورة [الحيوانية] ذاتها - رغم أنها تحقق موضوعى للإرادة فى هـذه الدرجـة - لا تبلغ التعبـير التام عن مثالها. بل إن هذا التعبير- على العكس من ذلك- يكتمل ابتداءً من خلال أفعال الحيوان التى يعبر فيها عن طابعه التجريبى المتماثل فى مجمل النوع ويصبح تجليًا تامًا للمثال، وهذا يفترض مسبقًا الكيان العضوى المحدد باعتباره شرطه الأساسى. أما فى حالة الإنسان، فإن الطابع التجريبى يكون خاصًا بكل فرد (بل إنه فى حقيقة الأمر- كما سنرى فى الكتاب الرابع- يصل إلى حد الاستبعاد التام لطابع النوع، أعنى من الاستبعاد الذاتى للإرادة فى مجملها). إن ذلك الذى يُعرَف باعتباره الطابع التجريبى- من خلال التطور الضرورى فى الزمان والانقسام إلى أفعال منفصلة مشروطة بالزمان- إنما هو، عندما نجرده من تلك الصورة الزمانية للظاهرة، الطابع الذهنى der intelligible charakter وفقًا لتعبير كانط. ومن خـلال إرساء هذا التمييز

ووصف العلاقة بين الحرية والضرورة- أى فى حقيقة الأمر بين الإرادة بوصفها شيئًا فى ذاته وظاهرتها- يكشف لنا كانط بألمعية عن فضله الخالد[11]. وهكذا فإن الطابع الذهنى يتوافق مع المثال، أو على الأصح مع انفعل الأصلى للإرادة الذى يكشف عن ذاته فى المثال. وإلى هذا الحد إذن، فإنه ليس فحسب الطابع التجريبى لكل شخص، وإنما أيضًا لكل نوع حيوانى، كلا..بل لكل نوع نباتى، وحتى لكل قوة أصيلة من قوى الطبيعة اللاعضوية- ينبغى النظر إليه باعتباره ظاهرة أو تجليًا لطابع ذهنى، وبعبارة أخرى تجليًا لفعل الإرادة الذى لا يقبل الانقسام. وبالمناسبة؛ فإننى أود هنا أن ألفت الانتباه إلى السذاجة التى يعبر بها كل نبات ويفصح عن طابعه فى مجمله من خلال صورته فحسب، ويكشف عن مجمل وجوده ومشيئته. وهذا هو السبب فى أن السمات المتنوعة للنباتات تكون مشوقة للغاية. ومن ناحية أخرى، فإنه لمعرفة حيوان ما وفقًا لمثاله، يجب علينا أن نلاحظ فعله وسلوكه، ولكى نعرف إنسانًا ما فإننا يجب أن نفحصه ونختبره تمامًا؛ لأن ملكة العقل لديه تجعله قادرًا على المداراة بدرجة كبيرة. والحيوان يكون أكثر سذاجة من الإنسان بنفس القدر الذى به يكون النبات أكثر سذاجة من الحيوان. فنحن نرى إرادة الحياة فى الحيوان تبدو كما لو كانت أكثر عُريًا مما هى فى الإنسان؛ حيث تتدثر فى حالة الإنسان بقدر كبير من المعرفة، فضلاً عن أنها تتحجب إلى حد كبير بفضل قدرة الإنسان على المداراة، لدرجة أن طبيعتها الحقيقية لا تتكشف غالبًا إلا بالصدفة وفى حالات فردية. فإرادة الحياة تكشف عن نفسها فى النبات عارية تمامًا، وإن كانت أيضًا تكشف عن نفسها هنا على نحو أضعف للغاية، باعتبارها مجرد اندفاع أعمى يوجد بدون غاية أو هدف؛ لأن النبات يكشف عن مجمل وجوده منذ الوهلة الأولى،

---

(11) انظر نقد العقل الخالص "حل الأفكار الكونية الخاصة بمجمل استدلال حوادث العالم"، صفحات 560-586 من الطبعة الخامسة، وصفحات 532 وما بعدها من الطبعة الأولى، وانظر الطبعة الرابعة من *نقد العقل العملى*، صفحات 169-179، وطبعة روزنكرانتس صفحات 224 وما بعدها، وانظر أيضًا مقالى *"عن مبدأ العلة الكافية"*، فقرة 43 .

وببراءة تامة. وهذه البراءة لا تتأثر بكون النبات يحمل أعضاءه التناسلية معروضــة للنــاظرين على سطحه العلوى، رغم أن هــذه الأعضـــاء فى سائر الحيــوانات قد خُصــص لها الموضـــع الأكثر تخفيًا. فإن هذه البراءة التى تميز النبات ترجع إلى افتقاره للمعرفة؛ ذلك أن الإثم لا يُلتَمس فى المشيئة، وإنما فى المشيئة التى تصحبها معرفة. فكل نبات ينبئنا ابتداءً بموطنه الأصلى، وبالمناخ الموجود فى هذا الموطن، وبطبيعة التربة التى أنبتته. ولذلك فإنه حتى الشخص الذى يكون قليل الخبرة يستطيع أن يعرف بسهولة إذا ما كان نبات دخيل ما ينتمى إلى إقليم استوائى أم إلى إقليم معتدل، وسواء كان ينمو فى الماء والمستنقعات، أم فوق الجبال، أم فوق المروج. وفضلاً عن ذلك، فإن كل نبات يعبر عن الإرادة الخاصة بنوعه، ويفصح عن شيء ما لا يمكن التعبير عنه بأية لغة أخرى. ولكن دعنا نطبق الآن ما قلناه على النظرة الغائية للكيانات العضوية الحية، طالما كانت هذه النظرة تتعلق بملاءمتها الباطنية. إن المثال فى الطبيعة اللاعضوية- الذى ينبغى النظر إليه دائمًا باعتباره فعلاً مفردًا من أفعال الإرادة- يكشف أيضًا عن ذاته فقط من خلال تجلٍ متماثل دائمًا؛ وبذلك يمكن القول إن الطابع التجريبى هنا ينم مباشرة عن الطابع الذهنى. إنه يتوافق معه، لدرجة أنه- بعبارة أخرى- لا يمكن لملاءمة باطنية أخرى أن تتبدى هنا. ومن ناحية أخرى، فإن كل الكيانات العضوية الحية تعبر عن مثالها من خلال تطورات متتابعة الواحد منها فى إثر الآخر، وتكون مشروطة بكثرة من أجزاء مختلفة. ومن ثم، فإن مجمل تجليات طابعها التجريبى يكون ابتداءً بمثابة التعبير الجمعى عن الطابع الذهنى. وإذن فإن هذا التزامل الضرورى للأجزاء ولتتابع مراحل التطور لا يستبعد وحدة المثال الذى يتبدى، أى لا يستبعد فعل التجلى الذاتى للإرادة. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الوحدة تعبر عن ذاتها الآن فى الصلة الضرورية والترابط الوثيق لتلك الأجزاء والتطورات بعضها مع بعض، وفقًا لقانون العلية. ذلك أنه إذا كانت الإرادة الواحدة التى لا تقبل الانقسام تعد - لهذا السبب- على وفاق تام مع ذاتها، وتكشف عن ذاتها فى مجمل المثال مثلما تكشف عن ذاتها فى فعل ما- فإن ظاهرة الإرادة، وإن

انقسمت إلى أجزاء وأحوال متنوعة، يجب مع ذلك أن تُظهِر مرة أخرى تلك الوحدة من خلال انسجام تام لتلك الأجزاء والحالات. وهذا يحدث من خلال علاقة ضرورية واعتماد متبادل بين كل الأجزاء بعضها وبعض؛ وبذلك فإن وحدة المثال يتم إعادة إرسائها أيضًا فى الظاهرة. ووفقًا لذلك، فإننا نتعرف عندئذ على تلك الأجزاء والوظائف المختلفة للكيان العضوى الحى على نحو تبادلى باعتبار أن الواحد منها يكون وسيلة وغاية للآخر؛ ويكون الكيان العضوى الحى ذاته بمثابة الغاية القصوى للكل. وعلى هذا، فإنه لا انحـــلال المثال- الذى يعد بذاته بسيطًا- إلى كثرة من أجزاء وأحوال تخص الكيان العضوى الحى من ناحية، ولا إعادة إرساء وحدة المثال من خلال الارتباط الضرورى لتلك الأجزاء والوظائف الذى ينشأ باعتبـــاره ارتباطًا بين علة ومعلول، من ناحية أخرى- أقول لا هذا ولا ذاك بأمر يخص ظهور الإرادة ذاتها، أى الشىء فى ذاته، أو يعد جوهريًّا بالنسبة له، وإنما يخص فحسب ظاهرتها المتجلية من خلال المكان والزمان والعلية (وهى أحوال لمبدأ العلة الكافية، أى صورة الظاهرة). فالمكان والزمان والعلية تنتمى إلى العالم باعتبار تمثلاً، لا إلى العالم باعتبار إرادةً، فهى تنتمى إلى الكيفية التى تصبح بها الإرادة موضوعًا، أى إلى التمثل عند هذه الدرجة المعينة من تجسدها الموضوعى. وإن من استطاع أن ينفذ إلى معنى هذه المناقشة العسيرة نوعًا ما، سيكون قادرًا الآن على أن يفهم بدقة مذهب كانط فى أن كلاً من ملاءمة ما هو عضوى والتوافق مع القانون اللاعضوى، هما أمران يحدثان فى الطبيعة ابتداءً من خلال الذهن؛ ومن ثم فإن كليهما ينتميان إلى الظاهرة لا إلى الشىء فى ذاته. إن الإعجاب السالف بيانه الذى يسببه الاطراد الذى لا يخطئ فيما يتعلق بالتوافق مع القانون فى مجال الطبيعة اللاعضوية، إنما يماثل فى جوهره ذلك الإعجاب الذى تثيره الملاءمة فى مجال الطبيعة العضوية. لأن ما يدهشنا فى كلتا الحالتين إنما هو فحسب رؤية الوحدة الأصلية للمثال التى اتخذت لأجل تجليها الظاهرى صورة الكثرة والتنوع.[12]

---

(12) انظر نهاية القسم الخاص "بعلم التشريح المقارن" من كتابنا "عن الإرادة فى الطبيعة".

أما فيما يتعلق بالنوع الثانى من الملاءمة- أعنى الملاءمة الخارجية- فإنه يتجلى، لا فى التدبير الداخلى للكيانات العضوية الحية، وإنما فى الدعم والعون الذى تتلقاه من الخارج، سواء من الطبيعة اللاعضوية أو من بعضها لبعض. وهذا النوع الثانى من الملاءمة يمكن إيضاحه بوجه عام من خلال المناقشة التى قدمناها للتو؛ حيث إن العالم فى مجمله بكل ظواهره إنما هو التحقق الموضوعى للإرادة الواحدة التى لا تقبل الانقسام، أى هو المثال الذى يكون مرتبطًا بسائر المُثُل الأخرى مثلما يرتبط الهارمونى بالأصوات المفردة. ولذلك، فإن وحدة الإرادة تلك، يجب أيضًا أن تكشف عن ذاتها فى توافق سائر ظواهرها بعضها مع بعض. وبمقدورنا أن نجعل هذه الرؤية فى درجة أشد وضوحًا إلى حد كبير، إذا ما اقتربنا أكثر من الظواهر الخاصة بتلك الملاءمة الخارجية والتوافق بين الأجزاء المختلفة للطبيعة إحداها مع الأخرى، وهو التوضيح الذى سيُلقِى فى نفس الوقت ضوءًا على الملاحظات السابقة. غير أننا سوف نبلغ هذه الغاية على أفضل نحو من خلال دراسة التماثل التالى بيانه.

إن الطابع المميز لكل فرد- من حيث إنه يكون طابعًا فرديًا تمامًا، ولا يكون منطويًا برمته فى الطابع المميز للنوع- يمكن النظر إليه باعتباره مثالاً خاصًا، يناظر فعلاً محددًا من التحقق الموضوعى للإرادة. وهذا الفعل ذاته سيكون إذن بمثابة طابعه الذهنى، فى حين أن ظاهرته ستمثل طابعه التجريبى. إن الطابع التجريبى يكون محددًا تمامًا بالطابع الذهنى الذى يكون بلا سبب، أى أنه يمثل الإرادة من حيث هى شىء فى ذاته، لا يخضع لمبدأ العلة الكافية (الذى هو صورة الظاهرة). ولا بد للطابع التجريبى أن يشكل تبعًا لمسار الحياة نسخة من الطابع الذهنى، ولا يكون بمقدوره أن ينفض يديه من المطالب التى تقتضيها الطبيعة الباطنية لهذا الأخير. ولكن هذا الميل الطبيعى لا يمتد إلا إلى ما هو جوهرى، وليس إلى ما يكون غير جوهرى فيما يظهر أثناء مسار الحياة. ومما ينتمى إلى هذا الجانب غير الجوهرى، تلك التحديدات التفصيلية للأحداث والأفعال التى تعد بمثابة المادة التى يتبدى فيها الطابع التجريبى. فهذه الأحداث والأفعال تكون محددة

بظروف خارجية تشكل الدوافع التى على أساسها يكون رد فعل طابعه التجريبى تبعًا لطبيعته الخاصة به. وحيث إن هذه الأحداث والأفعال يمكن أن تتباين إلى حد كبير؛ فإن الشكل الخارجى للطابع التجريبى الخاص بالوجود الظاهرى- ومن ثم الشكل الفعلى المحدد أو التاريخى الخاص بمسار الحياة- سيكون عليه أن يكيف نفسه بناءً على تأثيرها. ومن المحتمل أن يتباين هذا الشكل الخارجى إلى حد كبير، رغم أن جوهر هذا الوجود الظاهرى- من حيث هو مضمونه- سيبقى واحدًا. وبذلك فإنه ليس بالأمر الجوهرى- على سبيل المثال- أن يلعب شخص ما من أجل الفوز بثمرة من البندق أو الفوز بتاج البطولة، ولكن ما يكون جوهريًا هو إذا ما كان شخص ما محتالاً أم شريفًا فى ممارسته لهذا اللعب. فهذا المسلك الجوهرى الأخير يكون محددًا بالطابع الذهنى، بينما المسلك الأول غير الجوهرى يكون محددًا بفعل تأثير خارجى. وحيث إن الموضوع الواحد يمكن عرضه من خلال مائة من الأساليب المتنوعة، كذلك فإن الطابع المميز للمرء يمكن التعبير عنه من خلال مائة من الأساليب المختلفة، وكذلك نفس الطابع فى مائة مسار مختلف للحياة. ولكن مهما كان من تباين التأثير الخارجى، فإن الطابع التجريبى- الذى يعبر عن ذاته على مر الحياة- يجب مع ذلك، مهما كان الشكل الذى يتخذه، أن يجسد بدقة الطابع الذهنى؛ حيث إنه يكيف تجسده الموضوعى على مادة الظروف الفعلية الموجودة من قبل. وينبغى علينا الآن أن نتخذ شيئًا ما مشابهًا لذلك التأثير للظروف الخارجية على مسار الحياة الذى يكون محددًا فى جوهره بالطابع المميز، إذا ما أردنا أن نفهم كيف تحدد الإرادة- فى الفعل الأصلى لتجسدها الموضوعى- المُثُل المختلفة التى فيها تجسد الإرادة ذاتها موضوعيًا، أى تحدد الصور المختلفة من الوجود الطبيعى لكل نوع. فالإرادة تُقَسِّم تجسدها الموضوعى فيما بين هذه الصور؛ ولذلك فإن هذه الصور يجب بالضرورة أن ترتبط إحداها بالأخرى فى مجال الوجود الظاهرى للإرادة الواحدة. ويحب أن نفترض أنه يحدث هناك- فيما بين كل تلك الظواهر التى تنتمى للإرادة الواحدة- تكيفًا شاملاً ومتبادلاً، وتوافقًا بين بعضها وبعض. ولكن ينبغى هنا- كما سنرى بوضوح بعد قليل- استبعاد أى تحدد

زمانى؛ لأن المثال يقع خارج الزمان. وبناءً على ذلك، فإن كل ظاهرة كان عليها أن تكيف نفسها مع المحيط الذى وُجِدت فيه، وإن كان هذا المحيط أيضًا ينبغى عليه أن يكيف نفسه مع الظاهرة، حتى الذى يشغل موضعًا من الزمان متأخرًا كثيرًا؛ وهذا التوافق الإجماعى الطبيعى consensus naturae نراه فى كل مكان. ولذلك، فإن كل نبات يكون متكيفًا تمامًا مع تربته ومناخه، وكل حيوان مع مجاله الخاص ومع الفريسة التى تلائم غذاءه، وتلك الفريسة أيضًا تكون مزودة بحماية إلى حد ما ضد مطارديها الطبيعيين. والعين تكون متكيفة تمامًا مع الضوء وقابليته للانكسار، والرئتان والدم مع الهواء، وزعانف الأسماك مع الماء، وعين الفقمة مع التغير فى الوسط الذى توجد فيه، والخلايا التى تحتفظ بالماء الموجودة فى معدة الجمل مع جفاف الصحراء الأفريقية، وشراع الملاح مع الرياح التى ستوجه زورقه الصغير، وهكذا يمكن أن نواصل أمثلتنا حتى نصل إلى أكثر حالات الملاءمة الخارجية تميزًا وغرابةً[13]. ولكننا يجب أن نتجرد هنا من كل العلاقات الزمانية؛ حيث إن هذه العلاقات لها شأن بالوجود الظاهرى للمثال، لا بالمثال ذاته. وبناءً على ذلك، فإن هذا النوع من التفسير ينبغى استخدامه أيضًا بالتبادل، فلا ينبغى فحسب أن نفترض أن كل نوع يكيف نفسه مع الظروف التى وجدها حاضرة مسبقًا، بل ينبغى أيضًا أن نفترض أن هذه الظروف نفسها- السابقة على وجوده فى الزمان- تضع فى حسبانها على نفس النحو تلك الموجودات المتوقع ظهورها فى لحظة ما من لحظات المستقبل. ذلك أن الإرادة التى تجسد نفسها موضوعيًّا فى العالم بأسره إنما هى فى الحقيقة نفس الإرادة الواحدة، إنها لا تعرف زمانًا؛ لأن تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية لا تنتمى إليها أو لموضوعيتها الأصلية أعنى المُثُل- وإنما تنتمى فحسب إلى الأسلوب الذى به عُرِفَت المُثُل من خلال حالات جزئية مضت، أى حالات تنتمى لظواهر المُثُل. ولذلك فإنه مما يتعلق بمناقشتنا الحالية أن توالى الزمان ليست له أية دلالة على الإطلاق بالنسبة لأسلوب

(13) انظر القسم الخاص "بعلم التشريح المقارن" من كتابنا *عن الإرادة فى الطبيعة*.

تقسيم التجسد الموضوعى للإرادةِ فيما بين المُثُل. وبذلك فإن المُثُل التى تكون ظواهرها قد خضعت فى فترة أسبق لقانون العلية، ليست لها أية أفضلية على تلك المُثُل التى تتدرج ظواهرها فى الزمان فيما بعد. بل على العكس من ذلك، فإن هذه الأخيرة تكون على وجه الدقة بمثابة التجسد الموضوعى الأتم للإرادة، وهو التجسد الذى يكون على الظواهر الأسبق أن تتكيف معه، تمامًا مثلما أن هذه الظواهر الأخيرة كان عليها أن تكيف نفسها مع الظواهر السابقة عليها. وهكذا فإن مسار الكواكب، وانبعاج المدار الشمسى، ودوران الأرض حول محورها، وانقسام اليابسة والبحر، والمناخ، والضوء، والحرارة، وكل الظواهر المشابهة التى تقوم فى الطبيعة مقام صوت الباص الأساسى فى الهارمونى- هى ظواهر قد كيفت نفسها بكل دقة توقعًا للأنواع القادمة من المخلوقات الحية التى من أجلها تصبح هذه الظواهر دعمًا وسندًا. وعلى نفس النحو، فإن التربة قد كيفت نفسها لتلائم تغذية النباتات، والنباتات كيفت نفسها لتلائم تغذية الحيوانات، والحيوانات لتلائم تغذية الحيوانات الأخرى؛ تمامًا مثلما أن هذه الموجودات بدورها قد كيفت نفسها لتلائم التربة. فكل أجزاء الطبيعة تكيف نفسها بعضها مع بعض؛ حيث إن نفس الإرادة **الواحدة** هى التى تظهر فيها جميعًا، بينما يكون توالى الزمان دخيلاً تمامًا على موضوعيتها الكافية الأصلية والمطابقة، أعنى أنه يكون دخيلاً على المُثُل (وهذا التعبير سيتم إيضاحه من خلال الكتاب التالى). وحتى عندما يكون على الأنواع أن يقتصر دورها على البقاء وليس النشأة، نجد هنا وهناك تلك البصيرة للطبيعة التى تمتد إلى المستقبل، والتى تستخلص من توالى الزمان- إن جاز التعبير- تكييفًا ذاتيًا من جانب ما هو موجود مع ذلك الذى يُتوَقَع وجوده. وهكذا، فإن الطير يبنى عشه من أجل الفراخ الذين لا يعرفهم بعد، والقُندُس يبنى سدًا دون أن يعرف الغرض منه، والنمل واليربوع والنحل تقوم بتخزين مؤنها لأجل الشتاء الذى تجهله، والعنكبوت ويرقة عذارى النمل ينصبان شراكًا- كما لو كان بمكر متعمد- لأجل الفريسة المتوقعة المجهولة بالنسبة لهما، والحشرات تضع بيضها حيث يمكن للنسل المنتظر أن يجد تغذيته فى المستقبل. وفى موسم التزهير، نجد أن الزهرة الأنثوية

من زهور الفاليسنيريا Vallisneria مزدوجة الجنس، تفك الالتفاف الحلزونى لساقها الذى كان يبقيها فى قاع الماء، وبتلك الوسيلة تتمكن الزهرة من أن ترتفع فوق سطح الماء. وعندئذ فقط فإن الزهرة الذكورية- التى تنمو على جذع صغير فى قاع الماء- تشق طريقها من هناك مضحية بذلك بحياتها كيما تبلغ السطح، حيث تسبح بحثًا عن الزهرة الأنثوية. وبعد التخصيب ترتد الزهرة الأنثوية إلى القاع مرة أخرى بواسطة انقباض الالتفافات الحلزونية للساق، وهناك تنمو الثمرة.[14] وهنا يجب أن أنوه مرة أخرى إلى يرقة ذكر الحُنطب التى تقرض الخشب محدثة تجويفًا فيه استعدادًا للتحول الذى سيطرأ عليها، بحيث يكون حجم هذا التجويف ضعف حجم التجويف الذى تحدثه الأنثى؛ وذلك كى تكون هناك مساحة تتسع لقرونها التى ستنمو فى المستقبل عند تحولها. ولذلك فإن غريزة الحيوانات بوجه عام تقدم لنا أفضل إيضاح لسائر غائية الطبيعة. فحيث إن الغريزة هى فعل، يشبه ذلك النوع الذى يكون موجهًا بتصور لغاية ما، مع أنه يكون برمته بدون هذا التصور؛ كذلك فإن كل تشكل ونمو فى الطبيعة يشبه ذلك الذى يكون وفقًا لتصور غرض ما، ومع ذلك فإنه يكون برمته بدون هذا التصور. وفى غائية الطبيعة الخارجية مثلما هو الحال فى غائيتها الباطنية، فإن ما يجب أن نفكر فيه بوصفه وسيلة وغاية إنما هو فحسب وفى كل مكان **الوجود الظاهرى لوحدة الإرادة الواحدة المتوافقة مع ذاتها إلى حد بعيد، والتى انقسمت إلى صور متكثرة فى المكان والزمان لكى توافق أسلوبنا فى المعرفة.**

ومع ذلك، فإن التكيف والتوافق التبادلى للظواهر التى تنشأ من هذه الوحدة، لا يمكن أن يستأصل العداء الباطنى الذى وصفناه فيما سبق، والذى يظهر فى الصراع الشامل فى الطبيعة، ويمثل خاصية جوهرية بالنسبة للإرادة. فانسجام الظواهر إنما يحدث فقط بالقدر الذى يجعل من الممكن استمرارية العالم وموجوداته؛ وبدون ذلك

(14) Chatin, "Sur la Valisneria," in the *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, No. 13, 1855.

لكان العالم قد فنى منذ عهد بعيد. ولذلك، فإن هذا الانسجام يشمل فحسب استمرارية الأنواع والشروط العامة للحياة، ولكنه لا يشمل استمرارية الأفراد. وبناءً على ذلك، فكما أنه بفضل هذا الانسجام والتكيف يمكن **للأنواع فى الطبيعة العضوية، والقوى الطبيعية العامة فى الطبيعة اللاعضوية**، أن تواصل وجودها جنبًا إلى جنب، وحتى بالتعاون المتبادل، كى تدعم بعضها بعضًا- كذلك، فإننا نجد من ناحية أخرى أن العداء المتأصل فى طبيعة الإرادة- المتجسد موضوعيًّا من خلال كل تلك المُثُل- يعبر عن نفسه فى حرب الإبادة التى لا تنتهى **لأفراد** تلك الأنواع، وفى الصراع المتواصل لظواهر تلك القوى الطبيعية بعضها مع بعض، كما ذكرنا فيما سبق. إن مسرح أحداث هذا الصراع الدائر وموضوعه هو المادة التى تجاهد كل ظاهرة من هذه الظواهر كى تنتزعها من الأخرى، وهو أيضًا المكان والزمان اللذان تنشأ المادة حقًّا عن وحدتهما من خلال صورة العلية، على نحو ما أوضحنا ذلك فى الكتاب الأول.(15)

-29-

إننى هنا أختتم الجزء الرئيسى الثانى من عرضى آملاً أن أكون قد نجحت- بقدر ما يكون النجاح ممكنًا فى حالة التوصيل الأول بالذات لفكرة لم يكن لها أبدًا وجود من قبل، ومن ثم لا يمكن أن تكون متحررة تمامًا من آثار الفردية- فى توصيل اليقين التام للقارئ بأن هذا العالم الذى نحيا فيه ونوجد، إنما يكون فى مجمل طبيعته إرادة بكل ما فى الكلمة من معنى، ويكون فى نفس الوقت تمثلاً بكل ما فى الكلمة من معنى. وهذا التمثل بذاته يفترض مسبقًا صورة يتخذها، أعنى يفترض موضوعًا وذاتًا، ومن ثم يكون نسبيًّا ؛ وإذا ما تساءلنا عما يبقى بعد

(15) انظر الفصل 26 و 27 من المجلد الثانى.

استبعاد تلك الصورة وكل الصور الأخرى التابعة لها التى يعبر عنها مبدأ العلة الكافية، فإن الإجابة هى أن ذلك الذى يبقى-باعتباره شيئًا ما مختلفًا اختلافًا نوعيًّا تمامًا عن التمثل- لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى الإرادة، ومن ثم يكون الشيء فى ذاته بالمعنى الحقيقى. إن كل فرد يرى نفسه بوصفه هذه الإرادة التى تقوم عليها الطبيعة الباطنية للعالم، وهو أيضًا يرى نفسه باعتباره ذاتًا عارفة يكون العالم بأسره هو تمثلها، وهذا العالم لا يكون له وجود إلا من حيث نسبته إلى وعى ذات عارفة يكون بمثابة الدعامة الضرورية التى يستند إليها هذا العالم. وهكذا، فإن كل فرد بهذين الاعتبارين المزدوجين يكون بمثابة العالم ذاته بأسره، إنه العالم الأصغر(der Mikrokosmos (the microcosm، فهو يجد فى نفسه هذين الجانبين من العالم بكمالهما وتمامهما. وبذلك فإن ما يتعرف عليه باعتباره وجوده الباطنى، إنما يستنفد أيضًا الوجود الباطنى للعالم بأسره، للعالم الأكبر der Makrokosmos (the macrocosm). وهكذا، فإن العالم بأسره، شأن الإنسان نفسه، يكون إرادة بكل معنى الكلمة، وتمثل بكل معنى الكلمة، ووراء ذلك لا يوجد شيء. وبذلك، فإننا نرى هنـــا أن فلسفة طاليس Thales المهتمة بالعالم الأكبر، وأن فلسفة سقراط المهتمة بالعالم الأصغر، تتصالحان معًا؛ حيث إن موضوع كل منهما يبرهن على أنه له طبيعة متماثلة. غير أن المعرفة التى أفصحت عنها فى الكتابين الأول والثانى سوف تبلغ كمالاً أعظم، ومن ثم يقينًا أكبر، من خلال الكتابين التاليين. وإننا لنرجو أن نجد فى هذين الكتابين الأخيرين الإجابة الشافية عن التساؤلات العديدة التى أُثيرت بوضوح أو بعدم وضوح أثناء مناقشتنا حتى الآن.

وفى غضون ذلك، فإن هناك سؤالاً واحدًا من هذا القبيل يمكن أن نوجه له عنايتنا بوجه خاص، من حيث إنه- على وجه الدقة- يمكن أن يُثار فقط طالما أننا لم ننفذ بعد تمامًا إلى مغزى المناقشة السابقة، وبهذا الاعتبار فإنه يمكن أن يعمل على إيضاح تلك المناقشة. إن كل إرادة هى إرادة موجهة نحو شيء ما؛ إذ لها موضوع، هدف لمشيئتها؛ فما الذى تريده إذن فى النهاية، أو ما تلك الإرادة التى

تتبدى لنا باعتبارها وجودًا فى ذاته لهذا العالم الذى يقوم على الصراع؟ إن هذا السؤال، مثل العديد من الأسئلة الأخرى، يقوم على خلط بين الشيء فى ذاته والظاهرة. فمبدأ العلة الكافية الذى يكون قانون الدافعية أيضًا صورة له، ليس هو الشيء في ذاته. ففى كل مكان يمكننا تقديم سبب للظاهرة فحسب بما هى ظاهرة، أى للأشياء الفردية، ولكن لا يمكننا أبدًا تقديم سبب للإرادة ذاتها، أو للمثال الذى تجسد ذاتها فيه على نحو سديد. وهكذا، فإننا يمكننا البحث عن سبب لكل حركة جزئية، أو لكل تغير فى الطبيعة بوجه عام، أى عن شرط أو حالة أنتجت بالضرورة الظاهرة، ولكننا لا يمكننا أبدًا أن نبحث عن سبب للقوة الطبيعية ذاتها التى تتجلى فى تلك الظاهرة وفى الظواهر المشابهة التى لا تحصى. ولذلك؛ فإنه لمن سوء الفهم حقًّا- الناجم عن الافتقار إلى الفطنة- أن نسأل عن سبب الجاذبية أو الكهربية، وما إلى ذلك. ففقط إذا ما تبين بشكل ما أن الجاذبية والكهربية لم تكن بقوى طبيعية أصيلة، وإنما هى فحسب مظهر لقوة طبيعية شاملة معروفة من قبل- فقط عندئذ يمكن للمرء أن يسأل عن السبب الذى يجعل هذه القوة الطبيعية تنتج ظاهرة الجاذبية أو الكهربية فى حالة معينة؟. لقد ناقشنا كل هذا بالتفصيل من قبل. وعلى نفس النحو، فإن كل فعل جزئى للإرادة يحدث من جانب فرد عارف ما (الذى يعد هو ذاته مجرد ظاهرة للإرادة بوصفها شيئًا فى ذاته) يكون له دافع بالضرورة، وهو الدافع الذى بدونه لا يمكن أبدًا حدوث الفعل. ولكن تمامًا مثلما أن العلة المادية تنطوى على مجرد تحديد بأنه فى ذلك الزمان بعينه، وفى ذلك المكان، وفى تلك المادة، يجب أن يحدث تجلٍ لهذه أو تلك القوة من قوى الطبيعة- كذلك فإن الدافع يحدد فحسب فعل الإرادة التى تخص موجودًا بشريًّا عارفًا معينًا فى ذلك الزمان بعينه، وفى ذلك المكان، وفى تلك الظروف الفلانية، باعتبار أن هذا الفعل يعد شيئًا ما فرديًّا تمامًا، فهو ليس ما يحدد على الإطلاق كيف يريد هذا الموجود البشرى بوجه عام أو على هذا النحو المعين. فذاك هو التعبير عن الطابع العقلانى الذى يكون- كالإرادة ذاتها- شيئًا فى ذاته بلا سبب، لأنه يقع خارج نطاق مبدأ العلة الكافية. ولذلك، فإن كل شخص له أغراض ودوافع متنوعة يوجه بها سلوكه،

وهو دائمًا ما يكون قادرًا على تقديم تبرير لأفعاله الجزئية. ولكن إذا ما سُئِل ذلك الشخص لماذا يريد بوجه عام؟، أو لماذا بوجه عام يريد أن يوجد؟، فلن تكون لديه أية إجابة، والحقيقة أن السؤال سيبدو بالنسبة له سؤالاً عبثيًا. وهذا الأمر فى الحقيقة سيكون بمثابة التعبير عن وعيه بأنه هو ذاته ليس سوى إرادة، وبأن المشيئة التى تميز عمومًا هذه الإرادة هى لذلك أمر طبيعى، وتحتاج إلى تحدد جزئى من خلال الدوافع فقط فى أفعالها الفردية فى لحظة من الزمان.

والحقيقة إن غياب كل هدف والانطلاق بلا حدود، إنما هو أمر ينتمى إلى الطبيعة الجوهرية للإرادة ذاتها التى هى كفاح لا ينتهى. ولقد لمسنا ذلك فيما سبق حينما ذكرنا قوة الطرد المركزية. كما أن هذه الطبيعة قد كشفت عن ذاتها فى أبسط صور الدرجات الدنيا من التجسد الموضوعى للإرادة، أعنى الجاذبية، تلك الصورة من الكفاح المتواصل التى نراها، رغم أنه من الواضح استحالة أن يكون لها هدف نهائى نصب أعينها. فإنه إذا كانت كل مادة- وفقًا لإرادتها- موحدة فى كتلة واحدة، فإن الكفاح المتواصل المتجه نحو المركز الذى يحدث داخل هذه الكتلة من الجاذبية، سيظل دائمًا كفاحًا ضد عدم القابلية للنفاذ كالصلابة أو الليونة. ولذلك؛ فإن كفاح المادة يمكن إعاقته فحسب، ولكن لا يمكن أبدًا استيفاؤه أو إشباعه. ولكن هذا بالضبط هو الحال الذى يميز كفاح كل ظواهر الإرادة. فكل هدف يتم بلوغه يكون فى نفس الوقت بداية مسار جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية ad infinitum. فالنبات يبزغ منبثقًا من الجذور عبر الساق والأوراق ليزهر ويثمر، تلك الثمار التى تكون بدورها مجرد بداية لبذور جديدة، وهذا يحدث إلى ما لا نهاية. كذلك يكون مسار حياة الحيوان؛ فالتناسل هو منتهى هذا المسار، وعندما يتم بلوغه، فإن الفرد الأول يذوى بسرعة أو ببطء، بينما تولد حياة جديدة تكفل للطبيعة حفظ النوع وتكرر نفس الظاهرة. والحقيقة أن التجدد المتواصل فى مادة كل كيان عضوى حى، يمكن أيضًا النظر إليه على أنه مجرد تجل لهذا الدفع والتبدل المتواصل، ولقد كف الفسيولوجيون الآن عن النظر إلى هذا التجدد على أنه تعويض ضرورى عن المادة المستهلكة فى الحركة. فالاستهلاك المحتمل للآلة

لا يمكن اعتباره بأية حال مساويًّا للصيرورة المتواصلة من خلال التغذية. فالصيرورة الأبدية، ذلك السيلان الذى لا يكف، هو أمر ينتمى إلى تجلى الطبيعة الجوهرية للإرادة. وأخيرًا، فإن نفس الشىء يُشَاهد فى المساعى والرغبات البشرية التى ترفع من روحنا المعنوية من خلال الأمل الواهم بأن تحققها هو دائمًا الهدف النهائى للمشيئة. ولكن بمجرد بلوغ هذه المساعى والرغبات، فإنها لا تصبح بادية على نفس النحو الذى كانت عليه، وبذلك فإنها سرعان ما تؤول إلى النسيان وتصبح متقادمة، وفى حقيقة الأمر- مع أن هذا لا يُصَرَّح به- يتم دائمًا التخلى عنها باعتبارها أوهامًا زائلة. ومن حسن الحظ تمامًا أن يتبقى لنا مع ذلك شىء ما نرغب فيه ونكافح من أجله، كى يمكن الإبقاء على لعبة الانتقال المستمر من الرغبة إلى الإشباع، ومن الإشباع إلى رغبة جديدة، وهو الانتقال الذى إذا ما سار بسرعة سميناه سعادة، وإذا ما سار ببطء سميناه حزنًا؛ وكى يمكن لهذه اللعبة ألا تتوقف، وأن تتبدى بوصفها سأمًا مرعبًا مدمرًا للحياة، واشتياقًا مملاً بلا موضوع محدد، كلالاً محبَطًا. وبناءً على كل هذا، فإن الإرادة تعرف دائمًا- عندما تستنير بالمعرفة- ما تريده هنا والآن، ولكنها لا تعرف أبدًا ما تريده على وجه العموم. فكل فعل فردى يكون له غرض أو غاية، ولكن المشيئة فى مجملها ليست لها غاية مرئية. وعلى نفس النحو، فإن كل ظاهرة فردية من ظواهر الطبيعة تكون محددة بعلة كافية فيما يتعلق بمظهرها الذى تكون عليه فى هذا المكان وذاك الزمان المعينين، ولكن قوة التجلى ذاتها الكامنة فى تلك الظاهرة ليست لها علة فى عمومها؛ لأن مثل هذه القوة هى مرحلة من تجلى الشىء فى ذاته، من تجلى الإرادة التى بلا سبب. فالمعرفة الذاتية الوحيدة بالإرادة فى مجملها هى التمثل فى مجمله، أى مجمل عالم **الإدراك العيانى**. إنه التحقق الموضوعى، التكشف، مرآة العالم. وما تعبر عنه الإرادة فى هذا العالم سيكون موضوع تأملاتنا التالية.

المؤلف فى سطور

آرتور شوبنهاور

- فيلسوف كبير متفرد فى طبيعة شخصيته وكتابته، وُلِد فى "دانتسش" Dantzig ، وتلقى تعليمه المبكر فى فرنسا وانجلترا حيث درس العلوم والمعارف الأولية، وأتقن تمامًا العديد من اللغات الأوروبية الحديثة، فضلاً عن اليونانية واللاتينية. التحق بجامعة "جِتنجن" Göttingen كطالب يدرس الطب، ولكنه انتقل لجامعة برلين Berlin لأجل دراسة الفلسفة. أنجز رسالته للدكتوراه "*عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية*" سنة1813 ، ونشر عمله الخالد "*العالم إرادة وتمثلاً*" سنة 1818، و"*عن الإرادة فى الطبيعة*" سنة 1836 ، و"*أساس الأخلاق*" سنة 1841 ، و"*الحواشى والبواقى*" سنة 1851 .
- بعد حصوله على الدكتوراه، خاض تجربة فاشلة فى التدريس الجامعى؛ إذ اختار لمحاضراته نفس التوقيت الذى كان يدرس فيه هيجل على اتساع شهرته الطاغية، فوجد نفسه يتحدث لمقاعد خاوية ، وعلى إثر ذلك قرر اعتزال الناس والتفرغ للدرس والتأليف معتمدًا فى تدبير معاشه على ميراثه عن أبيه، ولم يكن يقطع خلوته إلا الأسفار العديدة التى كان يقوم بها من حين لآخر؛ لإيمانه بأن الفلسفة توجد فى الحياة أكثر مما توجد فى الكتب، وهو الإيمان الذى جعل فلسفته "فلسفة حياة" فى المقام الأول.
- عُرِفَ بأنه فيلسوف متشائم، حتى شاعت عنه أوصاف من قبيل: "أمير التشاؤم" و"رسول الشقاء"، وهى أوصاف تعكس فهمًا سطحيًّا إذا اكتفينا بالوقوف عندها: ذلك أن فلسفته تحاول أن تبصِّرنا بحقيقة الشقاء المتأصل فى هذا العالم، دون خداع أو مواربة، كما أنها تحاول أن تجد لنا مخرجًا من هذا الشقاء، وأن تجد لنا فيه– أعنى فى غماره– شيئًا من السلوى والعزاء، بل شيئًا من المتع الحقيقية.

- اشتُهِر بسخريته ونقده اللاذع، حتى إنه قد اعتبر هيجل وفيشته وشليرماخر مجرد ثلاث زكائب منفوخة، فى الوقت الذى كان يجل أفلاطون وكانط (على الرغم من نقده المسهب لهذا الأخير)، فإنه عمل على علاج وجه القصور فى مذهبيهما من خلال مركب يجمع بينهما ويتجاوزهما.
- يظل هو فيلسوف الإرادة الأكبر، وفيلسوف الحياة الأول بالمعنى الدقيق؛ لأن الإرادة عنده هى إرادة الحياة، وهى مبدأ الوجود بأسره وأصل حقيقته الباطنية.
- كانت وفاته عام 1860 بعد أن أدرك فى نهاية حياته شهرته التى ظل يتوق إليها طويلاً.

المترجم فى سطور

سعيد توفيق

- ولد بالقاهرة عام ١٩٥٤ .
- حصل على الدكتوراه فى الفلسفة، عام ١٩٨٧ ، من كلية الآداب- جامعة القاهرة.
- أستاذ الفلسفة وعلم الجمال بآداب القاهرة.
- حصل على جائزة الدولة للتفوق عام ٢٠٠٧
- عضو عامل باتحاد كتاب مصر- عضو بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة- عضو بالجمعية الأمريكية للفينومينولوجيا والفنون الجميلة وعلم الجمال، التابعة للمعهد الدولى للدراسات الفينومينولوجية العليا .

وهو من المشتغلين بالفكر الفلسفى الفينومينولوجى (الظاهراتى) وامتداداته فى التأويل الفلسفى بمفهومه المعاصر، وهو توجه فكرى تشيع روحه فى كتاباته الفلسفية النظرية بالعربية والإنجليزية، فضلاً عن كتاباته العديدة والانتقائية فى مجال النقد الأدبى التطبيقى، بل تشيع روحه حتى فى عمله الأخير الذى يدخل فى إطار الإبداع الأدبى ذاته. وبذلك، فإن المترجم يسعى حثيثًا إلى ترسيخ هذا التوجه الفكرى فى واقع الثقافة العربية.

من أعماله:

- ***ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور*** (بيروت : دار التنوير ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣)

- ***الخبرة الجمالية : دراسة فى فلسفة الجمال الظاهراتية*** (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ١٩٩٢)

- ***تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامى*** (القاهرة: دار قباء، سنة ١٩٩٧)

- ***جدل حول علمية علم الجمال*** : دراسات على حدود مناهج البحث العلمى (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، سنة ١٩٩٤).

- هانس- جيورج جادامر ، ***تجلى الجميل ومقالات أخرى***، ترجمة ودراسة وشرح (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، ١٩٩٧)

- ***الفن تمثيلاً*** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨)

- ***ماهية الشعر : قراءات فى شعر حسن طلب*** (القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سنة ١٩٩٩).

- ***هويتنا فى عالم متغير*** (سلطنة عمان : وزارة التعليم العالى ، سنة ٢٠٠١).

- ***فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل*** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة ٢٠٠٢)

- ***نشيج على خليج: حكايات وافد على بلاد النفط*** (القاهرة : دار ميريت ، سنة ٢٠٠٧) .

- *أزمة الإبداع فى ثقافتنا المعاصرة* (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ٢٠٠٧).

فضلا عن عشرات الدراسات المنشورة فى مجلات علمية محكمة وأخرى ثقافية عامة ، وخاصة فى مجالى الفلسفة والنقد الأدبى .

المراجع فى سطور

فاطمة مسعود

- حصلت على الدكتوراه فى الأدب الألمانى عــام ١٩٨٠ مــن جامعــة – ماربورج / لان بألمانيا الغربية .
- – أستاذ الأدب الألمانى الحديث والمعاصر بقسم اللغة الألمانية وآدابهــا – آداب القاهرة .
- عضو عامل بالجمعية العمالية لدارسى الجرمانيات IVG –عضو عامــل بالجمعية المصرية للنقد الأدبى – عضو بجمعية الأدب المقــارن المحليــة والعالمية – مؤسسة مشاركة لجمعية اللغــة الألمانيــة (فــرع القــاهرة) GFDS – عضو مؤسس لرابطة خريجى الجامعات الألمانية .

تتمحور الأعمال البحثية للمراجعة حول قضيتين :

أولاً : إشكالية اللغة من منظور فلسفى فى الأدب الألمانى الحــديث والمعاصــر ، ولها أبحاث منشورة فى هذا المجال منها :

باللغة الألمانية :

- حدود اللغة والتجربة الصوفية ، رمز النور فى « مشكاة الأنور » للغزالى وفى المواعظ الدينية الألمانية لإيكهارت المعلم » (القاهرة KGS 1991) .
- قصص أطفال أو قصص عن لغة تعانى الوحدة (القاهرة KGS 1993) .
- الوعى بالفناء والشك فى اللغة عبر اجتياز الحدود وإشكالية التصوير فى شــعر انجبورج باخمان (القاهرة KGS 1996) .
- الموت بصفته افتراضية، الكيان اللغوى والشعرى فى أعمال أرنــست مايــستر الأخيرة (آخن بألمانيا Rimbaud 1996) .

- الموقف الحديث ، فى مسرحية راينرماريا ريلكه ... الآن وفى ساعة احتضارنا (١٨٩٦) وفى مسرحية توماس برنهارد « حفل على شرف بوريس (١٩٧٠)» (القاهرة KGS 2004) .

باللغة العربية :

- الأنا – الآخر : أفريقيا فى مرآه رحلة ألمان « ألف . مجلة البلاغة المقارنـــة ، العدد ١٧ (الأدب والأنثروبولوجيا) القاهرة ١٩٩٧ ، ص ٩٩ – ١٢٣ .
- كافكا : حينما تتحدث الذات عن ذاتها إلى ذاتها . ألف . مجلة البلاغة المقارنة ، العدد ٢٢ (لغة الذات : السير الذاتية والشهادات) القاهرة ٢٠٠٢ ، ص ١١٤ – ١٣٩ .
- الأسطورة بين الأدب والفلسفة فى قصائد ألمانية مختارة « أوراق كلاســيكية . العدد الخامس (أعمال مؤتمر الكلاسيكية والدراسات البينية ، القاهرة ٢٠٠٤ ، ص ٩٧ – ١١٧ .

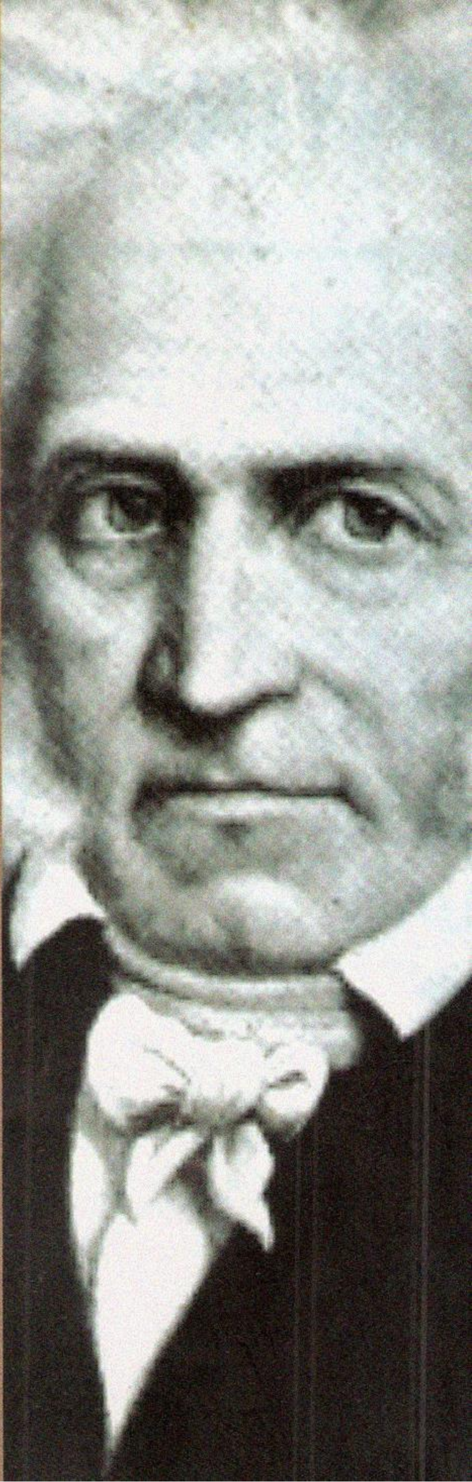
ثانيًا : أبحاث حول تفاعل الثقافات والحضارات باللغة الألمانية :

- حول جدلية الصورة المرآوية فى رواية ستان نادولنى « سليم أبو هبة الكـــلام » التباين والتقارب بين الثقافات (١٩٩٠) ، (القاهرة KGS 1998) .
- تباين الحضارات واستيعابها : هل يمثل تحديًا للدراســـات الجرمانيـــة ؟ (بـــون DAAD STUDIEN ألمانيا ٢٠٠٣) .
- تحاول المراجعة من خلال هذه الأبحاث إبراز صوت الآخر فى تنـــاول قـــضايا الأدب الألمانى بما يسمح بالندية فى فعل التواصل .

التصحيح اللغـوى : **يـاســـــر مكى**
الإشراف الفـــنى : **حســن كامل**

عمل شوبنهاور الخالد فى تاريخ الفلسفة، يعبر عن فلسفته فى الإرادة باعتبارها جوهر الحياة والوجود: فالعالم فى ظاهره هو ما يبدو كتمثل لنا، أى كموضوع لمعرفتنا؛ وحتى جسمنا يبدو - من جهة ما - موضوعًا من بين موضوعات هذا العالم. ولكننا نعرف أيضًا أننا شىء ما آخر بخلاف ذلك؛ فنحن نعرف أنفسنا فى حقيقتها باعتبارها إرادة، أى نعرف أننا موجودات بشرية تريد وترغب وتكره وتحب، وتسعى دومًا إلى تأكيد وجودها وأسلوبها فى الحياة. بل إننا حينما نتأمل كُنْه الأشياء والموجودات من حولنا سنكتشف أيضًا أنها تُجسِّد بدرجات متفاوتة الإرادة العمياء التى تسرى فى الوجود، ليعبِّر من خلالها كل موجود عن حقيقته وطبيعته الباطنية؛ فالإرادة هى أصل الحياة والوجود نفسه.

غير أن هذا الكتاب ليس مجرد كتاب فى "فلسفة الإرادة" وإنما هو أيضًا تطبيق لهذه الفلسفة، وتوسيع لنطاقها فى مجالى الفن والأخلاق، بهدف تفسير سائر ظواهرهما. ومن ثم، فإنه كتاب جامع يشمل كثرة متنوعة من مجالات المعرفة أهمها: نظرية المعرفة والعلم (التمثل) والميتافيزيقا (أو مبحث حقيقة الوجود) ونظرية الفن فى سائر ظواهره (أو علم الجمال) ونظرية الأخلاق (المفسرة للمشكلات الأساسية فى علم الأخلاق على المستويين: النظرى والعملى)، والمدهش فى هذا الكتاب أنه جمع كل هذه المجالات المعرفية معًا فى وحدة واحدة.



تصميم الغلاف: محمد بغدادى